

Homossexualidade e resistência durante a ditadura portuguesa: estudos de caso

Raquel Afonso Louro

Dissertação de Mestrado em Antropologia
Área de Especialização em Temas Contemporâneos

Julho de 2018

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do
grau de Mestre em Antropologia, Área de Especialização em Temas
Contemporâneos, realizada sob a orientação científica da Professora Doutora Paula
Godinho

Para todos aqueles que resistiram (e resistem): “Lá fora é a liberdade e o sol. A cadeira, os presos na cadeia, a surra ensinaram a Pedro Bala que a liberdade é o bem maior do mundo. Agora sabe que não foi apenas para que a sua história fosse contada no cais, no mercado, na Porta do Mar, que seu pai morrera pela liberdade. A liberdade é como o sol. É o bem maior do mundo.” (Jorge Amado em *Capitães de Areia*)

Agradecimentos

Para mim, a Antropologia é uma ciência que se faz com e para as pessoas. Sem elas, a investigação que aqui se apresenta não teria sido possível.

Quero começar por agradecer à Professora Doutora Paula Godinho, que se mostrou disponível quando lhe apresentei a ideia de pesquisa e me apoiou desde então. Apesar de todas as minhas inquietações e dúvidas, depositou uma confiança em mim que me possibilitou chegar ao final desta investigação.

Agradecer também a todos os professores, de licenciatura e mestrado, do curso de Antropologia da FCSH-UNL, que me permitiram um crescimento pessoal e académico.

É importante, também, deixar um reconhecimento a todas as pessoas que contribuíram para dar voz a este trabalho e que, por razões óbvias, não terão aqui os seus nomes. Todos, sem exceção, marcaram, e vão marcar sempre, o meu percurso. Obrigada pelas trocas de experiências, por se disporem a contar a vossa vida, mesmo que ainda hoje existam coisas que vos são difíceis partilhar. Obrigada pela vossa amizade, este trabalho também é vosso. Sem vocês não seria possível realizá-lo. Um obrigada muito especial à Sara Barbosa, que me deu a oportunidade de iniciar o terreno, sem ela, teria sido impossível encontrar pessoas que partilhassem comigo as suas histórias. Ao João Carlos Louça, pelas dicas durante as conversas no Seminário de Memória, Cultura e Devir.

Aos meus pais, que possibilitam o contínuo dos meus estudos e sempre me apoiaram a ser melhor. À minha irmã, Bárbara.

À Carolina Meco, pela disponibilidade, pelas críticas, apoio incondicional, a minha “patner in crime” nestes últimos cinco anos. À Mariana Silva, minha companheira de ansiedades, que desde sempre acompanhou a investigação. Ambas sabemos como isto custou, mas conseguimos chegar ao fim! Às minhas amigas, que sempre me deram a força de que precisava, que acreditaram em mim, quando eu já não acreditava e que mostraram interesse pela minha investigação, desde o primeiro momento. Obrigada, Ana Carraça, Adriana Ramos, Laura Morgado, Carla Valongo, Inês Rodrigues, Joana Cardoso. Rita Ribeiro, para ti é especial, sabes porquê. Aos meus primos, Marta, Sérgio, Patrícia e Bruno, pelos momentos de descontração quando parecia que as coisas estavam a escurecer, pelos desabafos e pelo erguer de ânimo.

À Sofia, obrigada por tudo.

Homossexualidade e resistência durante a ditadura portuguesa: estudos de caso

Raquel Afonso Louro

Resumo

Em Portugal, o estudo acerca da não-heterossexualidade tem um início mais vincado a partir da década de 90 do século XX. Os estudos que se iniciam nesta década abordam os mais variados assuntos e as mais diferenciadas pessoas, que compõem a população LGBT em Portugal. Como é sabido, durante o século XX, vários países europeus estiveram sobre alçada de ditaduras fascistas, na qual a homossexualidade era condenada, a nível legislativo, médico, religioso ou a nível social. Neste sentido, em anos recentes começaram a surgir estudos sobre a memória das vítimas homossexuais destes regimes antidemocráticos, como é o caso de Espanha ou Alemanha, por exemplo. Em Portugal, apesar de já se ter iniciado o estudo acerca da homossexualidade na ditadura salazarista, pouco se sabe acerca das lésbicas e dos *gays* que viveram este período, principalmente a vida das pessoas comuns. Assim, este trabalho de investigação nasceu da tentativa de dar voz a essas pessoas e pretende refletir acerca da homossexualidade durante o período do Estado Novo e de como viviam os homossexuais durante estas décadas. Durante esse período, esta era observada enquanto crime e doença, encarada como antissocial, um desvio da normatividade. Nesta dissertação aborda-se a visão da homossexualidade durante o salazarismo, através dos parâmetros estatais, a partir de três eixos centrais e que fazem o fundo científico do Estado Novo: a diferença de tratamento devido à classe social; o eixo do não-dito, e a visão da sexualidade a partir da referência do masculino. Desenvolve-se ainda a vida quotidiana de *gays* e lésbicas que viveram clandestinamente a sua sexualidade, analisando-se a opressão social a que estavam sujeitos a partir das suas redes de sociabilização mais próximas, como a família ou os amigos. Compreendendo que a homossexualidade era reprimida, haveria também formas de resistir, de manter estas práticas, veladamente. Assim, pretende-se analisar as formas de resistência quotidiana, que passavam pela dissimulação ou ocultação da homossexualidade mas, também, pela prática clandestina da mesma, em locais que eram identificados pelos homossexuais como lugares de encontro ou de prática sexual. Aborda-se ainda o final da ditadura e o início da democracia, que permite compreender que, apesar do 25 de Abril de 1974 ser um marco importante, não foi aí que a liberdade chegou para a homossexualidade, sendo preciso esperar até à década de 90 para se ver mudanças de maior, apesar das várias tentativas pós-25 de Abril de 1974.

PALAVRAS-CHAVE: Homossexualidade; Estado Novo; Memória; Resistência.

Abstract

In Portugal the study of non-heterosexuality was more pronounced since the 90's of the 20th century. The studies that begin in this decade approach the most varied subjects and the most differentiated people, who make up the LGBT population in Portugal. As it is known, during the 20th century, several European countries were under the power of fascists dictatorships, in which homosexuality was condemned, at the legislative, medical, religious or social level. In this sense, in recent years studies have begun to emerge about the memory of the homosexual victims of these antidemocratic regimes, as is the case of Spain or Germany, for example. In Portugal, although the study about homosexuality in the Salazarist dictatorship has already begun, little is known about the lesbians and gays who lived through this period, especially the lives of ordinary people. Thus, this research work was born of the attempt to give voice to these people and aiming to reflect on homosexuality during the Estado Novo period and on how homosexuals lived during these decades. During this period, it was considered a crime and a disease, seen as antisocial, a deviation from normativity. This dissertation approaches the vision of homosexuality during the salazarismo, through the state parameters, from three central axes that make the scientific bottom of Estado Novo: the difference of treatment due to the social class; the axis of the unsaid, and the vision of sexuality from the reference of the masculine. It also develops the daily life of gays and lesbians who have lived clandestinely their sexuality, analyzing the social oppression to which they were subjected from their networks of closer social networks, such as family or friends. Realizing that homosexuality was suppressed, there would also be ways to resist, to keep these practices, covertly. Thus, it is intended to analyze the forms of daily resistance, which went through the concealment of homosexuality, but also the clandestine practice of it, in places that were identified by homosexuals as places of encounter or sexual practice. The end of the dictatorship and the beginning of democracy are also discussed, which allows us to understand that although 25th of April, 1974 was an important milestone, it was not the time that led to freedom of homosexuality, and it was necessary to wait until the 90's to see greater changes, in spite of several attempts after April 25th, 1974.

KEYWORDS: Homosexuality; Estado Novo; Memory; Resistance.

Índice

Introdução: o tema, o problema, os caminhos	1
1. O contexto – O Estado Novo e o “desafio” da homossexualidade	
– “Portugal era um país subalterno” (“Pedro”)	24
1. 1. A Homossexualidade na Ditadura – “É uma coisa tão desconhecida que pensamos que só nós é que temos esse desafio” (“José”)	26
1. 2. Enquadramento legal da homossexualidade – “Sabia que era reprimido, por lei” (“Carlos”)	42
1. 3. A visão médica – “Era uma doença” (“Luís”).....	52
2. Opressão e resistência – “Tinha que viver a minha vida o melhor possível” (“Clara”)	64
2. 1. A condenação social – “Havia outra repressão que era muito mais eficaz, que era a repressão social” (“José”)	65
2. 2. Autorrepressão – “Pensei que teria de viver no armário” (“Alice”).....	72
2. 3. As formas de resistência do dia-a-dia – “Fazia parte do quotidiano, era assim” (“Clara”).	74
2.3.1. A ocultação da homossexualidade – “Difícil era ocultar as vivências (“Joaquim”)	75
2.3.2. Os locais de encontro – “Havia os sítios de engate/As pessoas iam lá para isso” (“Pedro”).....	83
2.4. A Polícia e os Arrebatas – “Quem não quer ser mordido pelo lobo não vai para a boca dele” (“Carlos”)	97
2.4. 1 Situações com a Polícia – “Um dia chegou lá a polícia, e varreu aquilo tudo” (“Luísa”)	98
2.4. 2 Os arrebatas – “Havia pessoas que tentavam explorar a	

situação” (“Pedro”).....	103
3. A liberdade para os homossexuais também chegou com o 25 de Abril de 1974? – “O 25 de Abril não mudou a mentalidade noutras coisas, quanto mais na homossexualidade” (“Maria”)	106
3. 1. Tentativas de “democratização” da homossexualidade (1974-1989) – “Socialmente as coisas continuaram iguais” (“Paula”) ...	108
3. 2. As verdadeiras mudanças: o “25 de Abril” homossexual na década de 90 e posterior – “É preciso tempo, é preciso criar um certo espírito” (“Pedro”).....	113
Conclusão.....	118
Bibliografia e fontes	123
Anexo I – Tabela de Interlocutores	139
Anexo II – Transcrição do Manifesto	140
Anexo III – Guião de Entrevista	142

Introdução: o tema, o problema, os caminhos

Corria o ano de 1969 quando, no Bar *Stonewall Inn* (Greenwich Village, Nova Iorque), as pessoas LGBT que lá se encontravam decidiram reagir a uma intervenção policial de rotina. Esse momento, pautado pela efervescência da resistência inesperada e espontânea, leva a que, hoje, o dia em que tal aconteceu, 28 de Junho, seja celebrado enquanto o dia do Orgulho LGBT. Marca o início do movimento LGBT nos Estados Unidos, irradiando para todo o mundo.

Enquanto adolescentes, temos sempre a sensação de nos sentirmos engolidos pelas emoções. É sempre tudo muito vivido, constantemente à flor da pele. Enquanto adolescente, descobri que a minha sexualidade era diferente da da maioria das pessoas. E a aceitação pessoal foi muito difícil, nos primeiros tempos. Vinda de um meio pequeno, não conhecia pessoas “como eu”. Não sabia se havia muitos ou poucos, na escola não se falava, no quotidiano não era visível ou, quando era, era sempre em tom depreciativo. Entre os *riots* de Stonewall e a descoberta do meu lesbianismo existe uma diferença de, exatamente, quarenta anos.

“Porque a história da homossexualidade tem sido ignorada ou negada, omitida na instrução histórica formal e não lhe foi dada espaço nas tradições orais familiares (...) a vontade de conhecimento dos homossexuais pelo seu passado é forte.” (Chauncey, Duberman & Vicinus, 1989:12; tradução minha).

Foi uma preocupação semelhante que me levou a questionar os acontecimentos sobre a temática Lésbica, *Gay*, Bissexual e Transgénero (LGBT) em Portugal nos anos que se seguiram à descoberta da minha; a ver filmes que, pese embora algum essencialismo, me faziam pensar sobre a comunidade lá fora, a experiência de ser lésbica ou *gay*, casos de *Lost and Delirious* (2001) ou *Brokeback Mountain* (2005), mas também pensar sobre o movimento em si, como acontece em *Milk* (2008), por exemplo. Já como estudante de licenciatura em Antropologia, sempre que possível, escolhia temas ligados à comunidade, pela sede do conhecimento que queria ter sobre o assunto. E fazia-o essencialmente sobre questões que eram atuais, isto porque, a partir dos anos 90, existe um vasto número de publicações acerca da temática LGBT¹ em Portugal, o que me permitia uma bagagem teórica interessante para me debruçar sobre a questão.

¹ Veja-se alguns exemplos dos temas abordados em Portugal: direitos LGBT (Brandão, 2008; Santos, 2004a; Vale de Almeida, 2004); migrações (Vieira, 2011); movimento/associativismo (Cascais, 2004, 2006; Santos, 2009; Vale de Almeida, 2010).

Apercebo-me, já durante o mestrado, que o mesmo não acontece ao nível do estudo da homossexualidade na Ditadura fascista, que dominou o panorama português entre os anos de 1933-1974. E começo a formular várias questões, como terá sido a situação dos homossexuais no país? Se havia repressão lá fora também haveria cá dentro. Que tipo de opressão seria? E como era viver assim, com um estigma, conotado pelos outros como doente, como um criminoso? Como é que as pessoas resistiam à “ditadura sexual”? Estas questões e o facto de querer descobrir o que é que aconteceu a estas pessoas antes de se iniciar o movimento LGBT, bastante tardio, em Portugal, despertaram a minha curiosidade e apetência para me debruçar sobre este tema.

Assim, este é um trabalho sobre homossexualidade no contexto ditatorial do Estado Novo², realizado através da recolha de memórias de quem viveu a sua sexualidade clandestinamente, com receio do que poderia ocorrer se se descobrisse que amava alguém do mesmo sexo. Este é um trabalho que tem por objetivo compreender o quotidiano de pessoas cuja orientação sexual era considerada um “desvio” dos padrões ditos “normais” da sociedade portuguesa, nomeadamente a heteronormatividade³ e os valores patriarcais existentes⁴. Contudo, onde existe poder e opressão também existe resistência (Foucault, (1999 [1976]); Godinho, 2011) e, nesse sentido, é importante entender quais eram as estratégias, ou melhor, as *formas de resistência* (Scott, 1985) e as *práticas possíveis* (Godinho, 2017), desenvolvidas por estas pessoas para viverem a sua homossexualidade já que, durante a ditadura (e ainda na 1ª República) a homossexualidade era vista enquanto crime e doença (Almeida, 2010; Bastos, 1997)⁵.

Num momento em que cada vez mais brotam estudos sobre memórias de vítimas, de sobreviventes, continua a verificar-se a, praticamente, inexistente bibliografia acerca da homossexualidade no período da ditadura fascista portuguesa⁶. O estudo mais completo acerca da homossexualidade no período salazarista provém da

² Apesar de, no Estado Novo, se considerar Portugal enquanto Metrópole e Colónias, neste trabalho pretendo interrogar apenas a homossexualidade no que hoje se entende como território português.

³ Definida por Miguel Vale de Almeida (2009) como “o sistema social de organização do género e da sexualidade que define a heterossexualidade como norma e a homossexualidade como desvio” (Vale de Almeida, 2009: 12).

⁴ O patriarcalismo é “(...) caracterizado pela autoridade forçada dos homens sobre as mulheres e as suas crianças na unidade familiar.” (Castells, 2009 [1996]: 192; tradução minha).

⁵ Outra das questões que pretendo instigar é a possibilidade de existência de uma *comunidade imaginada* (Anderson, 2005 [1983]: 25) homossexual, que frui de um sentimento de pertença ou se, pelo contrário, não existia uma “cultura de grupo”, como afirmado por São José Almeida (Almeida, 2010: 27).

⁶ Outros regimes que condenavam a homossexualidade foram já bastante escrutinados (Cf. por exemplo, para o caso da Alemanha (Beuche, 2003; Haeberle, 1989; Spurlin, 2008; Elman, 1996; Lautmann, 1981, 1990), para o Espanhol (Mendéz, 2009; Olmeda, 2014 [2013]; Pérez, 2011; Vázquez, 2012), para o caso soviético (Engelstein, 1995; Healey, 2008).

área do jornalismo (Almeida, 2010), no qual são utilizados testemunhos de figuras, maioritariamente, conhecidas, dando-se conta das diferenças relativamente às classes, às teorias médicas ou ao tratamento policial, por exemplo. Gameiro (1998), que estudou as práticas e representações sociais, culturais e políticas dos homossexuais masculinos da sociedade portuguesa contemporânea (pós-25 de Abril), faz um levantamento histórico referente à homossexualidade masculina, percorrendo os processos do Tribunal do Santo Ofício mas, também, a legislação e as práticas policiais no século XX, acabando por abordar o período entre 1933 e 1974. Já Guinote (1997), tenta reconstruir os elementos dos quotidianos femininos entre 1900 e 1933, abordando as concepções de lesbianismo que acabam, posteriormente, por ser utilizadas pela Ditadura Salazarista. Gabriela Moita (2001), trata a homossexualidade no contexto clínico, recorrendo acerca das teses médicas que abordavam a temática e que foram “arrastadas” da 1ª República para a ditadura. Susana Pereira Bastos (1997), apesar de ter uma abordagem mais direta ao período do Estado Novo, estuda os mendigos e os seus derivados, à luz de uma lei de 1912, na qual os homossexuais são comparados a indigentes. Já Ana Freire (2016) aborda a sexualidade na imprensa, entre os anos de 1968 e 1978, acabando por tratar a homossexualidade. Além destes, outro trabalho aborda a questão da homossexualidade no período do Estado Novo e este, concomitantemente ao estudo de São José Almeida (2010), questiona diretamente a repressão a que os homossexuais estão sujeitos da época salazarista. Falo da dissertação de mestrado de Ana Correia (2016), que analisa os processos da Polícia de Investigação Criminal, entre 1933 e 1943, trabalhando apenas o arquivo. Pouco se sabe acerca das pessoas comuns e das suas memórias. Assim, tal situação leva-me a interrogar os quotidianos dos *de baixo*, dos que não pertenciam às elites, dos que não tinham história, e a forma como conseguiam engendrar estratégias para resistir no dia-a-dia, para sobreviver.

Definido o tema, era perceptível que a metodologia a utilizar não poderia ser o modelo “tradicional” de trabalho de campo com observação participante⁷, apresentado por Bronislaw Malinowski, em *Os Argonautas do Pacífico Ocidental* (Malinowski, 1976 [1922]). Ao invés disso, recorri à metodologia trabalhada por Sónia Vespeira de Almeida no seu estudo acerca das campanhas de dinamização cultural e ação cívica do MFA (Almeida, 2007), designada de *etnografia retrospectiva*, uma vez que, e tal como afirma a autora, na esteira de Halbwachs, as memórias produzem uma representação do

⁷ Apesar desta metodologia poder ser “reconfigurada” como verificaremos mais à frente. (Cf. Ferreira & Almeida, 2017).

passado e este é trabalhado pelas pessoas a partir do presente (Almeida, 2007: 51). Num primeiro momento, contactei com uma pessoa que, tendo-se mostrado imediatamente disponível e com vários contactos, me fez avançar com o projeto rapidamente. No entanto, a verdade é que, esses vários contactos fornecidos não foram fortuitos, o que me obrigou a seguir por outra via, que se assemelhava, naquela fase, como a única via possível. Decidi então entrar em contacto com uma amiga minha, mais velha que eu, mas com idade insuficiente para ser interlocutora, que me abriu as portas do terreno – a minha *gatekeeper* – que moveu mundos e fundos para me indicar algumas pessoas. A partir dessas iniciais, segui o sistema *bola de neve*, até não conseguir encontrar mais interlocutores. Numa tentativa final, falei ainda com duas pessoas experientes na matéria e abordei várias associações LGBT, mas tais contactos também me levaram a um beco sem saída. Quero esclarecer também que, numa fase inicial, a dissertação iria ser completada com arquivos, pessoais ou de jornais. Tanto no Museu do Aljube como no Arquivo Nacional da Torre do Tombo não existe nenhum dossier da PIDE sobre homossexualidade, não podendo consultar grande parte das fichas pela lei de proteção de dados. Consultei ainda alguns dossiers dos cortes de imprensa, que poderiam ser fortuitos. Ao invés, fizeram-me perceber que procurava uma agulha no palheiro. Na Sede da UMAR também não existe nada acerca do tema em análise.⁸ Os arquivos pessoais foram exatamente no mesmo sentido, as pessoas com quem falei pouco tinham sobre esse período, e o que tinham deitaram fora, porque não achavam que um dia viesse a ter importância.

**

Jeffrey Weeks (2000b) diz-nos que, a partir dos anos 70, uma vasta quantidade de trabalho tem sido produzida no que diz respeito aos estudos lésbicos e *gays*⁹ (Weeks, 2000b: 1)¹⁰. Muita desta nova literatura¹¹ surge a partir do exterior da academia,

⁸ A ida à UMAR foi sugerida por uma das interlocutoras, que fez parte do MLM. Supostamente, os documentos que o Movimento tinha teriam sido guardados pela UMAR, algo que verifiquei que não corresponde à realidade.

⁹ Segundo Henry Abelove, Michele Barale e David Halperin (1993), estes estudos podem ser descritos como estudos que “(...) tentam estabelecer a centralidade analítica do sexo e sexualidade dentro dos vários campos de inquirição, para expressar e promover o interesse de lésbicas, bissexuais e homens *gays*, e contribuir cultural e intelectualmente para o movimento lésbico e *gay* contemporâneo.” (Abelove, Barale & Halperin: 1993: xv; tradução minha).

¹⁰ Apesar da grande matriz desta investigação se encontrar no campo da Antropologia existe a preocupação de que esta seja interdisciplinar, daí a aproximação ao campo de Estudos *Gays* e Lésbicos e dos Estudos de Género (entre outros, como a Sociologia ou a História).

¹¹ A literatura acerca da homossexualidade já existia antes dessa década. No entanto, como ressalta Ken Plummer (1992), “(...) a maioria que existia na altura era clínica, destrutiva e negava a vida. Levava as pessoas a acreditar que eram aberrações, sozinhas no mundo.” (Plummer, 1992: xiv; tradução minha).

realizada por homens e mulheres homossexuais como base de resposta à emergência dos movimentos lésbicos e *gays* na mesma década. (Plummer, 1992: 6; Weeks, 2000b: 1). Assim, quando o movimento de libertação homossexual começou, no final da década de 60, os “*gays* e as lésbicas não tinham história (...)” (D’Emilio, 1983: 101; tradução minha), sendo através de uma experiência de isolamento que, afirma John D’Emilio (1983), construíram um mito de silêncio e invisibilidade. Mais, devido às leis opressivas, políticas públicas e crenças culturais que enfrentaram, projetaram isso “(...) numa imagem do passado abismal: até à libertação *gay*, lésbicas e *gays* eram sempre vítimas de uma sistemática e indiferente opressão.” (D’Emilio, 1983: 101; tradução minha).

A história recente da homossexualidade poderá ser melhor interpretada, segundo Jeffrey Weeks (2000a), como um processo de definição e autodefinição, isto porque, por um lado, se traçam as forças sociais, culturais e políticas que moldam a criação da homossexualidade enquanto experiência de minoria, geralmente execrado socialmente; e, por outro lado, existem forças de resistência, lutas individuais, desenvolvimentos subculturais, nascimento de organizações de direitos homossexuais (Weeks, 2000a: 7). Assim, é possível afirmar que “recentemente, os historiadores começam a descobrir os papéis da homossexualidade e dos homens e mulheres homossexuais na história.” (Gilbert, 2008: 57; tradução minha), documentando a história da repressão e da resistência homossexual (Chauncey, Duberman & Vicinus, 1989: 3; Gilbert, 2008: 57), recuperando desta forma uma história de subalternidade. Ainda por explorar estariam “(...) as formas mais subtis de resistência individual e coletiva às condições opressivas tão completamente examinadas em histórias recentes de escravos, trabalhadores, mulheres e outros grupos.” (Chauncey, Duberman & Vicinus, 1989: 4; tradução minha).

No campo da Antropologia, apesar desta ter surgido há mais de um século, a homossexualidade, argumenta Thomas Fitzgerald (1977), enquanto objeto de estudo e envolvendo trabalho de campo, “(...) emergiu apenas nos finais do século XIX e inícios do século XX.” (Fitzgerald, 1977: 386). Este período foi marcado por debates disciplinares e políticos conturbados que podem ser descritos enquanto “(...) períodos de espanto por parte dos observadores autorizados (cientistas, homens, ocidentais) face a uma mescla de subalternidades políticas e “bizarrias” biomédicas: crianças, mulheres, homossexuais, perversos, primitivos (...)” (Vale de Almeida, 2003: 7), classificações que permitiam a prescrição da normalidade e a crítica da anormalidade.

“Os antropólogos têm ignorado a homossexualidade nas sociedades ocidentais e, o que é pior, mal tiraram notas da sua manifestação em grupos primitivos.” (Sonenschein, 1966: 75; tradução minha).

A maioria da literatura antropológica mais antiga (até à década de 60 do século XX) ignorava o assunto¹², era raro existirem investigações exclusivamente acerca da homossexualidade, a maioria dos estudos “mencionava o fenómeno apenas de passagem (...)” (Fitzgerald, 1977: 391) e, quando era discutida, David Greenberg (1988) afirma que se dizia se era “«comum» ou «não-frequente», mas nada sobre quem participa ou em que circunstâncias (...) Nada é dito sobre como foram obtidas as informações (...)” (Greenberg, 1988: 78; tradução minha). Segundo o mesmo autor, muitos antropólogos não reportavam tais práticas porque não era costume fazê-lo, tinham receio de serem tomados como participantes (Greenberg, 1988: 77).

É, a partir da década de 70, e devido aos movimentos feministas e *gays*, que os antropólogos começam uma nova análise do comportamento homossexual (Blackwood, 1986; Weston, 1993a). Mesmo assim, continuam a ter algumas questões problemáticas, visto que a maioria das fontes era escrita de e para homens¹³ e, em algumas sociedades, “(...) as atividades dos homens e das mulheres eram tão separadas que os homens tinham pouco conhecimento das vidas femininas. Por estas razões sabemos muito menos acerca do lesbianismo do que da homossexualidade masculina, e muito menos sobre as visões das mulheres sobre a homossexualidade do que as visões dos homens.” (Greenberg, 1988: 19; tradução minha).

Embora com um desenvolvimento lento, a partir dos anos 90 começam a ser desenvolvidas cada vez mais análises etnográficas sobre “(...) comportamento e identidade homossexual (...) *gender bending* (...) comunidades gays e lésbicas (...) práticas sexuais transgressivas (...) homossociabilidade.” (Weston, 1993a: 339; tradução minha).

A abordagem aos temas da sexualidade, tal como conseguimos depreender a partir do supramencionado, surge tardiamente, no início do século XIX. Michel

¹² Ruth Benedict no artigo “Sex in Primitive Societies” (1934), partindo de material comparativo, aborda a questão das “perversões sexuais” e de como estas são construídas socialmente, utilizando como exemplo os homossexuais Dakota (Benedict, 1934).

¹³ Exemplo disso é o artigo sobre “inversão sexual” entre os Azande, de Evans-Pritchard (1970), no qual o próprio admite que, quando fala de lesbianismo, não teve oportunidade de saber o que lhe contavam através da observação, que só pode transmitir o que lhe disseram e que tais informações foram contadas por homens. (Evans-Pritchard, 1970: 1432).

Foucault (1998 [1984]) debruça-se sobre o termo, afirmando que o uso da palavra foi estabelecido em relação com outros fenómenos, como o desenvolvimento de campos de conhecimento diversos (que cobriam tantos os mecanismos biológicos da reprodução como as variantes individuais ou sociais do comportamento)¹⁴; a instauração de um conjunto de regras e de normas que se apoiam em instituições religiosas, judiciárias, pedagógicas e médicas; e, também, as mudanças no modo pelo qual os indivíduos são levados a dar valor e sentido à sua conduta, deveres, prazeres. (Foucault, 1998 [1984]: 9). Tal conceito não é, então, apenas determinado pela cultura, mas também pela classe e pelo género. O esquema tradicional da sexualidade (da “classe média”), segundo Florence Tamagne (2006), é o da família heterossexual monogâmica, que pode ser associada a “considerações económicas (a mulher não trabalha), considerações ideológicas (a mulher não tem independência sexual, devendo incorporar a imagem da «eterna» feminina e confortar-se com esse papel) e considerações políticas (a família é o fator de estabilidade dentro da sociedade).” (Tamagne, 2006: 3; tradução minha).

Compreende-se igualmente, e socorrendo-me de Ellen Ross e Rayna Rapp (1981), que a sexualidade gera relações sociais mais alargadas e é refratada pelo prisma da sociedade. Assim, “(...) os sentimentos e atividades sexuais expressam todas as contradições das relações de poder – de género, classe e raça.” (Ross & Rapp, 1981: 54)¹⁵, ou seja, e tal como afirma Miguel Vale de Almeida (2000 [1995]), as relações de género eram “na sua base, relações de poder, assimetria e desigualdade, e não simplesmente relações simétricas e complementares.” (Vale de Almeida, 2000 [1995]: 15)¹⁶. Ora, segundo Judith Butler (1990), a distinção entre as duas categorias (sexo e género) é a de que, qualquer que seja a relação que o sexo tem com a biologia, o género

¹⁴ Apesar de tal afirmação, Gayle Rubin (1993) discorre acerca da doutrina de essencialismo sexual, i.e., “(...) a ideia de que o sexo é uma força natural que existe antes da vida social e que molda as instituições.” (Rubin, 1993: 9; tradução minha). Afirmo ainda que os novos estudos sobre o comportamento sexual deram ao sexo “(...) uma história e criaram uma alternativa construtivista (...) de que a sexualidade é construída na sociedade e na história e não ordenada biologicamente.” (Rubin, 1993: 10; tradução minha).

¹⁵ O interesse por estas categorias demonstra “(...) o empenho das investigadoras numa história que incluisse as histórias das oprimidas bem como uma análise do significado e natureza dessa opressão e, em segundo lugar, a tomada de consciência por parte das investigadoras de que as desigualdades de poder estão organizadas ao longo de pelo menos três eixos.” (Scott, 2008: 51).

¹⁶ Esta visão possibilita observar a desvalorização da mulher em relação ao homem; tal como afirma Sherry Ortner (1974), “(...) as mulheres estão associadas à natureza, opondo-se aos homens, que são associados à cultura. Visto que a cultura subjuga e transcende a natureza, se a mulher é parte da natureza, então a cultura considera “natural” subordinar, para não dizer oprimir, a natureza, que é a mulher.” (Ortner, 1974: 12; tradução minha).

é socialmente construído¹⁷. Se este é o significado cultural que os corpos sexuados assumem então “(...) o género não pode seguir-se ao sexo de qualquer forma.” (Butler, 1990: 6; tradução minha), pois segue uma descontinuidade radical entre os corpos sexuados e a construção cultural de género.

Em *Undoing Gender* (Butler, 2004), a autora afirma que o género é uma norma, “(...) uma forma de poder social que produz um campo inteligível dos sujeitos e um aparelho pelo qual o binómio de género é constituído.” (Butler, 2004: 48; tradução minha). Butler declara que afirmar que o género é uma norma¹⁸ não é o mesmo que dizer que existem “(...) visões normativas de feminilidade e masculinidade, apesar destas serem, claramente, visões normativas.” (Butler, 2004: 42; tradução minha)¹⁹. Assim, é “o mecanismo a partir do qual as noções de masculino e feminino são produzidos²⁰” (Butler, 2004: 42; tradução minha). Joan Scott (2008) vai de encontro a tais afirmações ao discorrer que o género é sobretudo usado para designar as relações sociais entre sexos. Segundo a própria autora, “Esta abordagem rejeita explicitamente explicações biológicas como aquelas que consideram como denominador comum as diversas formas de subordinação das mulheres, o facto de estas terem capacidade para dar à luz e de os homens possuírem maior força muscular. Género torna-se assim uma forma de referência às «construções culturais» - a criação inteiramente social de ideias sobre os papéis apropriados para homens e para mulheres. (...) Nesta acepção, género é uma categoria social imposta a um corpo em função do seu sexo.” (Scott, 2008: 53).

Esta naturalização/normatização do género agiu, afirma Miguel Vale de Almeida (2000 [1995]), em três áreas: “(...) a das características do sexo em si; privilegiou

¹⁷ Segundo Kath Weston (1993b), “Os construtores sociais têm argumentado longamente que o género é o produto da cultura: certas sociedades podem, simbolicamente, incorporar a genitália e outros elementos da anatomia em construções de género, mas essas construções não são determinadas pelo corpo e pela biologia. A lente da investigação intercultural valida esta afirmação ao demonstrar a variabilidade pura, de uma sociedade para outra, do fenómeno que os observadores ocidentais estudaram sob as rubricas do género e sexualidade.” (Weston, 1993b: 1; tradução minha).

¹⁸ Ou “(...) os géneros como *habitus* sexuados.” (Bourdieu, 2002 [1998]: 6).

¹⁹ A mesma autora afirma também que “(...) o argumento da categoria do «sexo» é o instrumento ou efeito do «sexismo» ou o seu momento de interpelação (...) que «género» apenas existe ao serviço do heterossexismo, não implica que nunca façamos uso de tais termos, como se estes pudessem apenas reconciliar os regimes de poder opressivo nos quais foram gerados. Pelo contrário, por terem sido produzidos e forçados dentro de tais regimes, devem ser repetidos em direções que invertem e deslocam os seus objetivos originais.” (Butler, 2004 [1997]: 383; tradução minha).

²⁰ Através de Silvia Federici (2010 [2004]) é possível compreender que o debate, conhecido como a *Querelle des femmes*, indica duas tendências: “Por um lado, foram construídos novos cânones culturais que maximizaram as diferenças entre homens e mulheres, criando protótipos mais femininos e masculinos (Fortunati, 1984). Por outro lado, foi estabelecido que as mulheres eram inerentemente inferiores aos homens (...) e tinham que ser colocadas sob o controlo masculino.” (Federici, 2010 [2004]: 154; tradução minha).

teórica e socialmente a heterossexualidade; e descreveu e categorizou as variações sexuais, com ênfase na homossexualidade.” (Vale de Almeida, 2000 [1995]: 90). Nelas, surgem duas grandes polaridades, entre homens e mulheres e entre o que é normal e anormal, passando a dominar o pensamento social. Assim, o autor declara que existem várias masculinidades e feminilidades e que, no quotidiano, estas “(...) são vividas enquanto conjuntos de qualidades que podem verificar-se no campo sexual oposto.” (Vale de Almeida, 2000 [1995]: 60), afirmando ainda que “entre homens, a masculinidade assenta fortemente nos aspectos especificamente sexuais. E divisões internas entre os homens estabelecem-se analogamente às divisões entre homens e mulheres.” (Vale de Almeida, 2000 [1995]: 68). Assim, o significado no sentido corporal da masculinidade concerne, segundo Connell (1987), “(...) a superioridade do homem sobre a mulher e a exaltação da masculinidade hegemónica²¹ sobre outros grupos de homens, que é essencial à dominação das mulheres.” (Connell, 1987: 85; tradução minha).

O género é, então, observado através das performances, contínuas e repetidas, pelos indivíduos, ou seja, é “(...) através das práticas de trabalho corporal que o género pode ser reiterado, reconstruído e construído” (Coffey, 2015: 7; tradução minha). O corpo surge, assim, enquanto intermediário passivo no qual se inscrevem significados culturais (Butler, 1990: 8). No entanto, Kath Weston (1993b), no seu estudo sobre género nas relações entre lésbicas em Bay Area, afirma que “se o género já não pode ser reduzido às evidentes identidades do *self* (Mulher e Homem), também não pode ser conjurado com o produto convincente, mas finalmente ilusório da performance. O género já não reside nos gestos ou aparências que se posicionam nos corpos e nas mentes.” (Weston, 1993b: 17; tradução minha).

Pierre Bourdieu (2002 [1998]) dá conta de que o trabalho de transformação dos corpos, ao mesmo tempo sexualmente diferenciado e sexualmente diferenciador, que se realiza em parte através dos efeitos de sugestão mimética, em parte através de injunções explícitas e através de toda a construção simbólica da visão do corpo biológico (e em

²¹ O autor define masculinidade hegemónica enquanto “(...) construída em relação à mulher e para subordinar masculinidades. Estas outras masculinidades não precisam de estar claramente definidas (...). O mais importante da masculinidade hegemónica contemporânea é que esta é heterossexual, ligada rigorosamente à instituição do casamento; e uma forma-chave de masculinidade subordinada é homossexual.” (Connell, 1987: 186; tradução minha).

particular do ato sexual, concebido como ato de dominação) produz *habitus*²² automaticamente diferenciados e diferenciadores. “A masculinização do corpo masculino e a feminilização do corpo feminino (...) exigem quase sempre um gasto considerável de tempo e de esforços, determinam uma somatização da relação de dominação, assim naturalizada.” (Bourdieu, 2002 [1998]: 59 e 60)²³. Estão então reunidas as condições para o exercício da *dominação masculina*. Segundo Bourdieu (2002 [1998]), “a primazia universalmente concedida aos homens se afirma na objetividade de estruturas sociais e de atividades produtivas e reprodutivas, baseadas em uma divisão sexual do trabalho de produção e reprodução biológica e social, que confere aos homens a melhor parte, bem como nos esquemas imanentes a todos os *habitus* moldados a tais condições, portanto objetivamente concordes, eles funcionam como matrizes das percepções, dos pensamentos e das ações de todos os membros da sociedade, como transcendentais históricos que, sendo universalmente partilhados, impõem-se a cada agente como transcendentais. Por conseguinte, a reprodução androcêntrica da reprodução biológica e da reprodução social se vê investida da objetividade do senso comum, visto como senso prático, dóxico, sobre o sentido das práticas. E as próprias mulheres aplicam toda a realidade e, particularmente, às relações de poder em que se vêem envolvidas esquemas de pensamento que são produto da incorporação fundantes da ordem simbólica.” (Bourdieu, 2002 [1998]: 38).

O mesmo autor afirma também que a forma de dominação simbólica, de que são vítimas os homossexuais, impõe-se a partir de atos coletivos de categorização que dão margem a diferenças significativas, negativamente marcadas e, com isso, leva à existência de grupos ou categorias sociais estigmatizadas. Declara ainda que “como em

²² “(...) o *habitus* é (...) princípio gerador de práticas objetivamente classificáveis e (...) sistema de *classificação* (...) de tais práticas. Na relação entre as duas capacidades que definem o *habitus*, ou seja, capacidade de produzir práticas e obras classificáveis, além da capacidade de diferenciar e de apreciar essas práticas (...) é o que se constitui o mundo social representado, ou seja, o espaço dos estilos de vida. A relação estabelecida, de fato, entre as características pertinentes da condição econômica e social (...) e os traços distintivos associados à posição correspondente no espaço dos estilos de vida não se torna uma relação inteligível a não ser pela construção do *habitus* como fórmula geradora que permite justificar, ao mesmo tempo, práticas e produtos classificáveis, assim como julgamentos, por sua vez, classificados, que constituem essas práticas e estas obras em sistemas de *sinais distintivos*” (Bourdieu, (2006 [1979]: 162 e 163; itálicos do autor). Ou seja, o conceito dá conta “(...) de como o mundo exterior é interiorizado e interpretado do ponto de vista do indivíduo, enquanto membro de determinada classe social.” (Rosales, 2009: 43).

²³ Segundo Silvia Federici (2010 [2004]), “(...) na sociedade capitalista, o corpo é para as mulheres o que a fábrica é para os trabalhadores assalariados masculinos: o principal terreno da sua exploração e resistência, na mesma medida em que o corpo feminino tem sido apropriado pelo Estado e pelos homens, forçado a funcionar com um meio para a reprodução e acumulação de trabalho.” (Federici, 2010 [2004]: 29; tradução minha).

certos tipos de racismo, ela assume, no caso, a forma de uma negação da sua existência pública, visível. A opressão como forma de «invisibilização» traduz uma recusa à existência legítima, pública, isto é, conhecida e reconhecida, sobretudo pelo Direito, e por uma estigmatização que só aparece de forma declarada quando o movimento reivindica a visibilidade.” (Bourdieu, 2002 [1998]: 129 e 130).

“Apesar da visibilidade do passado e dos processos que conduzem à superexposição e instrumentalização da memória (...) as representações coletivas do passado por vezes assumem uma visão menos visível e comemorativa, encontrando o seu lugar entre os interstícios e não no leme.” (Almeida & Ferreira, 2015: 1; tradução minha).

“A progressiva aceitação de abordagens de cariz interaccional, que veio a ganhar visibilidade na década de 1980, ancorou-se precisamente na constatação de que a realidade não é oferecida de antemão ao actor social, mas antes resulta de uma construção à qual não são alheios, por exemplo, os enquadramentos de classe, género ou raça, os pergaminhos familiares, as escolhas e os percursos de vida, as memórias e as percepções sociais dominantes.” (Cardina, 2012: 28).

Para esta investigação, a memória terá um carácter fulcral na compreensão dos quotidianos dos homossexuais. O conceito de memória tem sido utilizado com vários formatos embora tendo um denominador comum, a forma como as pessoas constroem um sentido do passado. (Confino, 1997: 1386). Segundo Ollick e Robbins (1998), desde os anos 80 que “(...) tanto o público como a academia têm ficado saturados de referências à memória social e coletiva.”²⁴ (Ollick & Robbins, 1998: 107; tradução minha), sendo que Paula Godinho (2012) afirma que muitas das reformulações em torno da memória a partir dessa década socorrem-se do precursor “(...) da abordagem coletiva e dos quadros sociais da memória” (Godinho, 2012: 16), Maurice Halbwachs. Este autor, na obra póstuma, *A Memória Colectiva* (1990 [1950]), dá conta de que os indivíduos fazem parte de grupos. E para que a memória de um auxilie a dos outros, não é suficiente que os restantes tragam os seus depoimentos, “(...) é necessário que haja bastantes pontos de contacto entre uma e as outras para que a lembrança que nos recordam passa ser reconstruída sobre um fundamento comum (...) é necessário que esta reconstrução se opere a partir de dados ou de noções comuns que se encontram tanto no nosso espírito como no dos outros, porque elas passam (...) desses para aquele

²⁴ Godinho (2016) afirma que a partir desta década existe uma nova relação entre o passado, presente e futuro e que a sua emergência pública “(...) concatena-se com um tempo que poderíamos designar de futuro ausente. (Godinho, 2016: 135).

e reciprocamente, o que só é possível se fizeram e continuam a fazer parte de uma mesma sociedade.” (Halbwachs, 1990 [1950]: 34).

Neste sentido, o autor afirma que cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, existindo então duas espécies de memórias das quais o indivíduo faz parte. Por um lado, é no quadro da sua personalidade que tomam lugar as suas lembranças; por outro, o indivíduo conseguiria comportar-se simplesmente como membro de determinado grupo, contribuindo para a evocação de lembranças impessoais (ou seja, do grupo). Mais, a memória individual pode, para relembrar, apoiar-se sobre a memória coletiva. No entanto, a memória coletiva “(...) envolve as memórias individuais, mas não se confunde com elas. Ela evolui segundo suas leis e se algumas lembranças individuais penetram algumas vezes nela, mudam de figura assim que sejam recolocadas num conjunto que não é mais uma consciência pessoal.” (Halbwachs, 1990 [1950]: 53 e 54). Declara também que as memórias são uma reconstrução do passado, com a ajuda de dados emprestados do presente²⁵ e “(...) preparadas por outras reconstruções feitas em épocas anteriores e de onde a imagem de outrora manifestou-se já bem alterada.” (Halbwachs, 1990 [1950]: 71).

Pierre Nora (1993), observado como o “herdeiro de Halbwachs” (Ollick & Robbins, 1998: 121), discorre acerca dos *lugares de memória*²⁶, dando conta que o sentimento de continuidade está presente nesses lugares e que esses só se originam porque já não existem *meios de memória* (Nora, 1993: 1), já não há uma memória espontânea e, por isso, há a necessidade de criar lugares que ajudem a preservar tais memórias. Mais, segundo o autor, “é por isso que a defesa de uma memória das minorias sobre lugares privilegiados e guardados leva à incandescência da verdade de todos os lugares de memória.” (Nora, 1993: 6 e 7).

Os usos da memória, segundo Paula Godinho (2012), direcionam “(...) a construção de uma memória social, esbatendo algumas modalidades colectivas, inerentes a grupos emudecidos ou subalternizados” (Godinho, 2012: 17): a sua utilização oscila entre a amnésia, que pode ser longa, e a hipermnésia, em circunstâncias que tornem hegemónica determinada perspectiva. Exercem-se, também, afirma a mesma

²⁵ Ou, como refere Lowenthal, as memórias são “um artefacto do presente” (Lowenthal *apud* Godinho, 2012: 13).

²⁶ São lugares nos três sentidos da palavra: material (pelo seu conteúdo demográfico), funcional (porque garantia a cristalização da recordação e a sua transmissão ao longo do tempo) e simbólico (pois caracteriza-se por uma experiência vivida por um número pequeno, no qual a maioria não participou). (Nora, 1993: 16).

autora, “(...) de *cima para baixo* e de *baixo para cima*, com esquecimentos, silêncios e ucronias”²⁷ (Godinho, 2012: 17; itálicos da autora), nos quais os dois primeiros podem ser observados, afirma Le Goff (1990 [1988]), enquanto mecanismos de manipulação da memória coletiva (Le Goff, 1990 [1988]: 368). Isto acontece pela História se escrever a partir dos de cima, de um conhecimento oficial enquanto os passados subalternos, diz-nos Chakrabarty (1998), são marginalizados, resistem à história (Chakrabarty, 1998: 18).

Talvez por isso Enzo Traverso, em *O passado, modo de usar* (2012 [2005]), afirme que a memória e a história nasceram de uma preocupação comum, a elaboração do passado. No entanto, dissociam-se no seguimento da crise do historicismo, da crítica ao paradigma eurocentrista na descolonização e, depois, com a emergência das classes subalternas como sujeitos políticos, sendo apenas recentemente que os subalternos são reconhecidos enquanto sujeitos da história e se tornam objeto de estudo (Traverso, 2012 [2005]: 30 e 31)²⁸. Assim, o autor dá conta da existência das *memórias fortes*, ou seja, as oficiais, que são fomentadas pelas instituições, pelos Estados; e as *memórias fracas*²⁹, as memórias dos subalternos, que estão escondidas ou interditas (Traverso, 2012 [2005]: 71 e 72). Essa invisibilidade e o reconhecimento de determinada memória também dependem da força de quem a possui, daí a dificuldade de as resgatar (Traverso, 2012 [2005]: 72).

Após compreender a memória enquanto repositório de informações, um repositório que é moldado “(...) pela nostalgia, pela velhice ou pelos interesses dos indivíduos, imprestável para o exercício da História.” (Cardina, 2012: 30), Miguel Cardina (2012) afirma que o que se segue é a “(...) a descoberta do seu carácter social, o labor histórico que a toma como objecto, e a sua valorização como potencial «fonte histórica». Esta perspectiva é sobretudo adoptada por autores que questionam a primazia absoluta do documento escrito – em regra produzido a nível institucional e estatal – e

²⁷ Segundo Godinho, “A ucronia remete para um tempo que, ainda que entendido como dentro do campo das possibilidades, não chegou a ter completa concretização.” (Godinho, 2015: 9).

²⁸ Miguel Cardina (2012) dá conta de que é a partir dos anos 50 que se começa a esboçar uma linha menos elitista, utilizando-se fontes orais para reconstruir e compreender a cultura popular: “Esta história alternativa (...) foi importante para a revalorização dos vencidos, dos marginalizados, dos silenciados: camadas populares, indígenas, mulheres, crianças, minorias políticas, culturais e sexuais.” (Cardina, 2012: 31).

²⁹ Pode pensar-se estas memórias fracas a partir do conceito de *contra-memória*, que se define como a memória que difere e desafia o discurso dominante (Foucault *apud* Ollick & Robbins, 1998: 126).

que, na busca de uma necessária diversificação das fontes, têm procurado valorizar o uso da fotografia, da literatura, do cinema ou do testemunho oral.” (Cardina, 2012: 30).

Michael Pollak (1989) escreve que, ao privilegiar-se “(...) a análise dos excluídos, dos marginalizados e das minorias, a história oral³⁰ ressaltou a importância de memórias subterrâneas que, como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, se opõem à «memória oficial», no caso da memória nacional” (Pollak, 1989: 4). Esta abordagem, além de reabilitar a periferia e a marginalidade, permite compreender o caráter “destruidor, uniformizador e opressor da memória coletiva nacional.” (Pollak, 1989: 4). Hoje, as memórias subalternas encontram condições para serem retomadas, para serem dadas a conhecer, contra “o apagamento da memória destas pessoas e, através delas, dos tempos que os baniram.” (Godinho, 2013: 206).

Assim, é possível compreender que “(...) as memórias sociais são frequentemente o produto de uma construção política deliberada (...) e as construções mnemónicas encenadas pelos Estados são manifestamente incoerentes com a ordem social, feita de tensões e conflitos.” (Peralta, 2007: 7), sendo então validadas as narrativas dos grupos hegemónicos, podendo supor-se que as imagens do passado são inventadas e manipuladas por estes grupos, para servir os seus propósitos (Peralta, 2007: 8). Fará, por isso, sentido mencionar a obra *A Invenção das Tradições* (1984 [1983]), de Eric Hobsbawm e Terence Ranger, na qual se tenta demonstrar que as “(...) tradições são deliberadamente inventadas e difundidas pela esfera política, mediante a imposição de uma memória oficial” (Peralta, 2007: 9). Para Hobsbawm, tradição inventada significa “(...) um conjunto de práticas normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceites; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado (...) um passado histórico apropriado.” (Hobsbawm, 1984 [1983]: 9) e tem como objetivo a invariabilidade, impondo práticas como a repetição (Hobsbawm, 1984 [1983]: 10). Mais, Hobsbawm (1984 [1983]) sugere que as tradições inventadas podem classificar-se em três categorias: “(...) aquelas que estabelecem ou simbolizam a coesão social ou as condições de admissão de um grupo (...); aquelas que estabelecem ou legitimam instituições, *status* ou relações de autoridade; (...) aquelas cujo propósito principal é a

³⁰ E, acrescento, a Antropologia.

socialização, a inculcação de ideias, sistemas de valores e padrões de comportamento.” (Hobsbawm, 1984 [1983]: 17).

Finalmente, tendo como intenção interrogar a forma como os homossexuais formulavam estratégias para viver a sua sexualidade, é importante considerar a teoria acerca da resistência. James C. Scott (1985) define resistência enquanto “(...) qualquer ato dos membros da classe que é realizado para mitigar ou negar reivindicações feitas por classes superiores ou para avançar com as suas próprias reivindicações.” (Scott, 1985: 22; tradução minha). Ao estudar os escritos de Antonio Gramsci (1999 [1948]) enquanto esteve preso, entende-se que as classes subalternas, por definição, “não são unificadas e não se podem unir enquanto não for possível tornarem-se um Estado: a sua história é interlaçada com a sociedade civil e, também, com a história dos Estados e dos grupos dos Estados.” (Gramsci, 1999 [1948]: 202; tradução minha).

Assim, a sua história, segundo o autor, é necessariamente, fragmentada e episódica. Existe uma tendência para a unificação da atividade histórica desses grupos, embora tal situação seja recorrentemente interrompida pelos grupos que estão no poder, que exercem *hegemonia* sobre a sociedade, sobre *os de baixo*. Discorre ainda que “os grupos subalternos são sempre sujeitos à atividade dos grupos dirigentes, mesmo quando se rebelam (...) Apenas a vitória permanente quebra a sua subordinação” (Gramsci, 1999 [1948]: 206 e 207; tradução minha). No entanto, como afirma Paula Godinho (1998), a vida das pessoas “(...) não é pautada em exclusivo pelos momentos épicos e afronta³¹, através dos quais a sociedade muda de forma acelerada.” (Godinho, 1998: 51). Ao serem inexistentes esses momentos de luta declarada por parte dos homossexuais para com o Estado Novo, importa aqui compreender as dimensões da resistência ao nível dos quotidianos.

James C. Scott (1985) explica que a maioria das classes subordinadas está pouco interessada em alterar as estruturas mais elevadas do Estado, parecendo-lhe mais importante perceber aquilo que intitula de *formas de resistência quotidiana* – a prosaica mas contante luta entre os subalternos e os dominantes. A maioria destas formas apresenta o que o autor intitula de *armas dos fracos* (Scott, 1985: xv), como o “(...) arrastar o pé, dissimulação, deserção, falso cumprimento, roubo, ignorância fingida, calúnia, incêndio, sabotagem e assim por diante.” (Scott, 1985: xv; tradução minha).

³¹ Até porque, como afirmam Fox e Starn (1997), a ação direta depende da interação de uma série de fatores (Fox & Starn, 1997: 11), que nem sempre se propiciam.

Geralmente, não requerem muita coordenação ou planeamento, representando uma forma de autoajuda, na qual é típico evitar a confrontação direta com a autoridade ou com as normas da elite (Scott, 1985: xv), visto que o anonimato lhes confere segurança (Scott, 1986: 6).

No livro *Domination and the Arts of Resistance* (1990), Scott afirma que, geralmente, os subordinados tendem a moldar o seu comportamento público às expectativas dos poderosos, seja por prudência, medo ou desejo de cair nas boas graças dos mesmos (Scott, 1990: 2). O autor evidencia uma duplicidade de discursos, i.e., o *discurso público* e o *discurso oculto ou escondido*³², o primeiro sendo visto como o autorretrato das elites dominantes e o segundo como o discurso que não é dito em público, e que pertence às classes subalternas (Scott, 1990: 2). O discurso público pode pensar-se enquanto as relações explícitas entre os subordinados e os detentores do poder, sendo por definição incompleto. Segundo o autor, “(...) é um modelo de conduta indiferente à opinião individual dos subordinados; os detentores do poder suspeitam que é, apenas, uma performance e tendem a desvalorizar a sua autenticidade; (...) o carácter questionável do discurso público sugere funções decisivas que o disfarce e a vigilância desempenham nas relações de poder.” (Scott, 1990: 3; tradução minha).

Já o discurso oculto, caracteriza o que tem lugar nos “bastidores”, fora da vista dos poderosos. Este discurso é conotativo, no sentido em que consiste em enunciados, gestos e práticas que, tendo lugar fora de cena, contraditam ou infletem aquilo que surge no outro discurso. Mais, “(...) é produzido para um público diferente e sob constrangimentos de poder distintos daqueles que condicionam o discurso público.” (Scott, 1990: 5; tradução minha). Scott (1990) oferece ainda três características deste tipo de discurso, a saber: “é sempre específico de um determinado espaço social e de um conjunto particular de atores (assim, cada discurso oculto é elaborado por um «público» restrito que exclui outros públicos específicos); não comporta apenas actos discursivos, mas todo um conjunto de práticas diversas (...); finalmente, a fronteira entre o discurso público e o oculto é um terreno de luta constante entre dominantes e subordinados.” (Scott, 1990: 14; tradução minha).

³² Apesar de estarem associados a grupos diferentes, é possível verificar que ambos os grupos utilizam uma “máscara” quando as pessoas estão na presença de um grupo que não aquele a que pertencem. (Scott, 1990: 38).

Paula Godinho (2017), no seu livro *O Futuro é para Sempre – Experiência, Expectativa e Práticas Possíveis*, pretende partir em busca das *práticas possíveis* através d’“as mulheres e os homens do Couço envolvidos na Reforma Agrária na sequência do 25 de Abril de 1974; as trabalhadoras têxteis de Verim, no Sul da Galiza, atualmente; os habitantes do Couto Misto, durante o processo de delimitação da fronteira entre os estados espanhol e português, no século xix.” (Godinho, 2017: 21). Segundo a autora, as *práticas possíveis* não obedecem a um padrão, porque estão dependentes do momento, da correlação de forças em campos sociais elásticos, de encadeamentos de escalas diversas e da relação entre a experiência e a expectativa dos agentes sociais³³. No entanto, “abrem possibilidades para continuar em instantes empolgantes, em rotinas necessárias, ou em fugas imperativas. Essas experiências exequíveis distinguem-se do que sobrevém – embora tenham um lado inefável e imprevisível – porque são o resultado de vontade e conjunturas, requerendo agentes sociais concretos.” (Godinho, 2017: 20). Estas práticas resultam e, em simultâneo, nutrem, a força material das ideias, “que é o resultado de uma relação entre o real e o porvir, uma realidade imaginativa, que combina ideias e imagens.” (Godinho, 2017: 347).

Ramon Sarró e Antónia Pedroso de Lima (2006) outorgam que o trabalho de campo é, frequentemente, apontado como a principal característica da Antropologia, existindo quem afirme que “sem trabalho de campo *não* há antropologia.” (Sarró & Lima, 2006: 17; *itálicos dos autores*). No entanto, advertem também para a existência de “novos terrenos” e novos métodos de fazer etnografia (Sarró & Lima, 2006: 19). Neste sentido, e compreendendo que a investigação é realizada sobre e num tempo pretérito, seguiu os caminhos da Etnografia Retrospectiva (apesar de cruzar várias disciplinas, nomeadamente a História e a História Oral³⁴), que se pode definir enquanto um “(...)

³³ Procurando olhar para os momentos de mudança da vida individual e coletiva, a autora utiliza os conceitos de experiência e expectativa, propostos por Reinhart Koselleck, são “(...) categorias formais que ajudam a fundamentar a possibilidade de uma história, que não existe fora ou além das experiências e das esperanças das pessoas que agem ou consentem. Embora não cheguem a coincidir, o nível do vivido salta por cima dos tempos, adequando os usos possíveis, entre o que se passou e o que virá, o irreversível e o que pode ser estrategicamente manipulado. Assim, experiência e expectativa constituem duas categorias adequadas para problematizar o tempo, por entrecruzarem o que se passou e o que virá, detectando o tempo histórico no campo da investigação empírica.” (Godinho, 2017: 21).

³⁴ Segundo Paul Thompson (2000 [1978]), a história oral é tão velha quanto a própria história (Thompson, 2000 [1978]: 25). Pode definir-se como “(...) a interpretação da história e das mutáveis sociedades e culturas através da escuta das pessoas e do registo das suas lembranças e experiências.” (Thompson, 2002: 9). Afirmar também que é um método interdisciplinar, “(...) um caminho cruzado entre sociólogos, antropólogos, historiadores (...), observando a história oral enquanto forma de interação humana que ultrapassa as fronteiras das disciplinas (Thompson, 2002: 10) e que tem o poder único de

processo teórico e metodológico que permite o estudo intensivo de um evento específico do passado e as suas repercussões no presente.” (Ferreira & Almeida, 2017: 208) atendendo às várias vozes e processos de rememoração, considerando que o tempo pretérito é trabalhado pelos interlocutores a partir do presente, pois é este o tempo em que as memórias se constroem (Almeida, 2007: 51; Almeida, 2015: 280; Halbwachs, 1990 [1950]: 71).

“Dentro dos limites da etnografia retrospectiva, que é vista tanto como método como categoria analítica, podemos trabalhar por retrocesso, diacronicamente, na longue durée, revivendo o passado no presente.” (Ferreira & Almeida, 2017: 207; tradução minha).

“A memória, como se disse, «coloniza» o passado e organiza-o sobre a base das concepções e emoções do presente.” (Sarlo, 2012 [2005]: 92; tradução minha).

Através de um cruzamento entre a Antropologia e a História “(...) e de uma estreita solidariedade entre o passado e o presente, os dados históricos ofereceram um passado ao presente etnográfico (...)” (Brettell *apud* Almeida, 2015: 280). Esta relação, não sendo nova, assume novos contornos visto que os antropólogos, segundo Sónia Ferreira e Sónia Vespeira de Almeida (2017), estão a abandonar a Antropologia e o «presente etnográfico» compulsivo, apostando em práticas mais híbridas, como é caso da Antropologia Retrospectiva (Ferreira & Almeida, 2017: 208).

Embora se afirme muitas vezes que esta metodologia não segue os cânones antropológicos, as autoras mostram como tais convenções podem ser reconfiguradas, nomeadamente o papel da observação participante. Significa isto que “conduzindo uma entrevista no presente, mesmo quando evoca eventos passados, constitui um momento de observação em que o antropólogo testemunha o processo de rememoração, a sua tradução, discurso e a memória, tomando forma e produzir-se nesse momento. Quando o investigador instiga lembranças e recolhe e lida com objetos com o entrevistado (como fotografias, vídeos, mapas e objetos relacionados à conta biográfica), não é apenas um momento de observação direta, mas também de observação participante.” (Ferreira & Almeida, 2017: 216; tradução minha)³⁵.

“(...) nos dar acesso às experiências daqueles que vivem às margens do poder, e cujas vozes estão ocultas porque suas vidas são muito menos prováveis de serem documentadas nos arquivos.” (Thompson, 2002: 16).

³⁵ As autoras mencionam que tais estudos mantêm também o conceito de «distanciamento» visto que “(...) embora estando a lidar com um contexto cultural familiar em termos de pertença tem, no entanto, se afastado devido a um tempo histórico que não foi partilhado.” (Ferreira & Almeida, 2017: 216).

Enquanto estimuladores da memória, a par dos historiadores e da História Oral, os antropólogos revelam o seu interesse em explorar determinado tema, embora tal facto não evite um confronto entre a existência, ou não, de uma agenda por parte dos entrevistados, que devem ser observados enquanto “(...) jogadores ativos com a sua própria história e, por outro lado, o desejo de partilhar a sua versão dos factos ou mesmo legitimar a sua versão de eventos nesta construção partilhada” (Langness & Frank *apud* Ferreira & Almeida, 2017: 215).

“Toda a fonte oral derivada da percepção humana é subjetiva, mas somente a fonte oral nos permite desafiar essa subjetividade: desatar as camadas da memória, escavar de volta às trevas, esperando alcançar a verdade oculta.” (Thompson, 2000 [1978]: 173; tradução minha).

Na abordagem que realizei, entrei em contacto com uma pessoa que se tornou o primeiro interlocutor. Por não ser possível adquirir mais contactos através dela, recorri à mulher que se tornou minha *gatekeeper*, e que me permitiu, então, entrar definitivamente no terreno. Assim, consegui vários contactos, de homens e de mulheres, seguindo, a partir daí o sistema *bola de neve* (Burgess, 2001 [1997])³⁶ recorrendo, depois, ao método das histórias de vida. Conheci um total de dezassete pessoas para a realização desta investigação³⁷, tendo produzido um total de doze entrevistas. No entanto, apenas dez testemunhos serão utilizados neste trabalho, cinco entrevistas a homens e cinco a mulheres³⁸, com idades entre os 63³⁹ e os 73 anos⁴⁰. As entrevistas foram realizadas entre dezembro de 2017 e março de 2018, sendo que o local da entrevista era geralmente a casa do entrevistado⁴¹, para permitir um maior à vontade

³⁶ Ou seja, “o uso de um pequeno grupo de informantes a quem é pedido que ponham o investigador em contacto com os seus amigos, os quais são subsequentemente entrevistados, pedindo-se-lhes igualmente que indiquem outros amigos a entrevistar, e assim por diante (...)” (Burgess, 2001 [1997]: 59).

³⁷ Como é importante existir confiança entre investigadora-entrevistada/o para uma boa realização da história de vida encontrei-me com as pessoas várias vezes. Num primeiro momento, abordava a pessoa pelo telefone, que já tinha a informação de que eu iria contactar. Depois, agendávamos um café, para falar mais abertamente sobre o que se pretendia, para permitir que me conhecesse e ganhasse alguma confiança. Só depois desse primeiro encontro e de se disponibilizar a ajudar no trabalho é que a entrevista era marcada. Apenas uma das entrevistas realizadas não aconteceu desta forma.

³⁸ Uma das entrevistas não é utilizada por opção minha. No que toca à restante, não é utilizada por impedimento do interlocutor que, já depois de dada a entrevista e lida a transcrição, decide recuar, não permitindo a utilização da entrevista neste trabalho.

³⁹ Apenas dois entrevistados têm 63 anos, todos os outros têm cerca de 70. As entrevistas com estes dois homens são incluídas na dissertação pois ambos iniciam a descoberta da homossexualidade bastante cedo, permitindo assim um valioso contributo empírico ao estudo que aqui se apresenta.

⁴⁰ Na impossibilidade de encontrar pessoas com idades mais avançadas, a empiria acerca da homossexualidade no Estado Novo aborda, obviamente, os anos vividos pelos interlocutores durante a ditadura, ou seja, os últimos vinte/trinta anos antes de se dar o golpe de Estado do 25 de Abril de 1974.

⁴¹ Apenas duas entrevistas foram realizadas em locais que não a própria casa, a pedido dos entrevistados; uma realizou-se na Fundação Calouste Gulbenkian e outra num café na zona sul do Tejo.

durante a conversa. Após a sua realização e posterior transcrição, a entrevista era devolvida ao interveniente da mesma, permitindo o acrescento de situações que na altura não se recordava ou para cortar alguma coisa que não quisesse que fizesse parte deste estudo.

As histórias de vida, como discorre Brian O'Neill (2009), apesar de permanecerem "(...) uma técnica secundária entre os métodos tradicionais do trabalho de campo" (O'Neill, 2009: 109)⁴², são um método qualitativo de pesquisa para a recolha de informação do sujeito (Atkinson, 2002: 123) e configuram-se como bastante eficazes para entrar nas "dimensões íntimas e «subjectivas» de um dado meio social, em comunidades, ou na sociedade." (O'Neill, 2009: 109). Revelando a importância dos contextos, segundo Daniel Bertaux e Thompson (1993), as histórias de vida sugerem descrições "(...) de sentimentos e experiências de relações com outras pessoas, com interpretações de pontos de rutura, com influências que eram mais rejeitadas que seguidas, com sonhos de vidas (...)" (Bertaux & Thompson, 1993: 7; tradução minha).

"É a partir das vivências actuais que os acontecimentos do passado são enquadrados, e por outro lado, as cicatrizes do tempo ido emergem do olhar lançado retrospectivamente da actualidade." (Godinho, 2001: 22).

São, então, observáveis duas orientações no que concerne ao método da história de vida. Por um lado, os significados que uma pessoa dá ao seu passado/vida presente e, por outro lado, toma os "(...) entrevistados como informantes sobre como os vários contextos moldam as suas vidas." (Bertaux & Thompson, 1993: 13; tradução minha)⁴³. Thompson (1993), afirma que estas entrevistas contribuem também para novas perspectivas "(...) evidência e também interpretações, dos pontos de vista, antes mal representados, de homens, mulheres e crianças comuns, acerca do que, segundo *elas*, teria mais importância na *sua* vida." (Thompson, 1993: 2; itálicos do autor; tradução minha).

Segundo Godinho (2001), "o registo e interpretação de testemunhos sobre o passado dos indivíduos (...) constituem a essência da história oral." (Godinho, 2001: 20). Assim, optei pela realização de entrevistas com guião semiestruturado (Bernard,

⁴² Segundo Durão e Cardoso (1996), entre os anos 40 e 60 assiste-se a uma marginalização dos métodos biográficos na Antropologia, sendo que nos anos de 1960 se começa a observar a edição de biografias, como é o caso de Oscar Lewis e o seu trabalho *Os filhos de Sanchez* (Duração & Cardoso, 1996: 99).

⁴³ Outra abordagem é a de discernir as relações sociais que os atores não têm total consciência de que existem (Bertaux & Kohli, 1984: 218)

2010 [1995]: 210)⁴⁴, permitindo a liberdade de discurso, apesar de me centrar nos quotidianos e nas resistências a esse nível. Neste caso, e apesar do guião, nunca pretendi uma rigidez tipo questionário, antes pelo contrário, o objetivo sempre foi o de tentar tornar a entrevista como uma conversa, na esteira de Robert Burgess (1997), pois este género de entrevista fornece “informação rica e pormenorizada sobre a vida das pessoas.” (Burgess, 1997: 112). Nesse sentido, algumas entrevistas são mais extensas que outras, sendo que, no geral, quando a entrevista atingia duas horas de duração, eu perguntava se podíamos continuar a entrevista outro dia⁴⁵. É ainda de ressaltar que dei a todos os interlocutores a opção de ficarem anónimos. Alguns disseram que não havia problema que o seu nome fosse publicado, porque querem ajudar a dar visibilidade, outros preferiam o anonimato. Assim, e em discussão com a orientadora, ficou decidido que todos os intervenientes permanecessem no anonimato. Todos foram informados da decisão, não tendo existido qualquer objeção.

Deixo ainda uma pequena nota para os termos que foram adotados na dissertação, que são os que eram utilizados à época, como é o caso de homossexual ou lésbica, por exemplo, evitando expressões fora do seu tempo, que hoje fazem parte do vocabulário corrente da comunidade, como LGBT (Lésbicas *Gays*, Bissexuais e Transgénero) e, mais recentemente, LGBTQI+ (Lésbicas, *Gays*, Bissexuais, Transgénero, Queer e Intersexo) e que utilizo apenas nesta introdução e na análise que já sai fora do período do Estado Novo. A utilização da palavra *gay*, em detrimento de homossexual, só é utilizada quando é empregada pelos entrevistados. Mais, utilizo maioritariamente a palavra lésbica ao invés de homossexual para designar as mulheres que amam mulheres por ter sentido ao longo das entrevistas com as minhas interlocutoras que a palavra “homossexual” para designar a mulher “lésbica” trazia uma invisibilidade ao lesbianismo de que elas (e eu própria) se querem distanciar.

**

O primeiro capítulo da dissertação contextualiza a homossexualidade no período salazarista. Início-o abordando o contexto do Estado Novo e a relação que este tem com

⁴⁴ As entrevistas foram todas gravadas recorrendo ao gravador, com autorização prévia das pessoas e com a promessa de que eu seria a única pessoa que teria acesso a essas mesmas gravações, de forma a proteger o seu anonimato.

⁴⁵ Tal aconteceu em quatro histórias de vida, que foram divididas em duas entrevistas cada. Existiram, no entanto, duas entrevistas em que foi feito o pedido para continuar outro dia, pedido esse que foi recusado pelos dois entrevistados que preferiram continuar a conversa, não lhes tendo sido interrompida a palavra.

a homossexualidade através de três eixos de análise, que advém do movimento de padrões rígidos da moral burguesa, que atinge a sexualidade no geral e a homossexualidade em particular, i.e., a diferença de classes, o eixo do não-dito e a visão da sexualidade transgressora que é feita a partir da referência do masculino. Elaboro também o enquadramento legal da homossexualidade em Portugal, porque, apesar de interessar a legislação da ditadura, esta não nasce com a subida do Estado Novo ao poder, muito pelo contrário. O mesmo acontece com as perspetivas médicas, que são também analisadas no 1º Capítulo. Estas envolvem as elaborações que se estavam a fazer pela Europa, e que são bebidas pelos médicos portugueses ainda durante a 1ª República, fazendo fundo científico da visão que o Estado Novo tem da homossexualidade.

No segundo capítulo, discorro acerca da opressão e resistência que ocorre durante o período do Estado Novo. Numa primeira seção, abordo as formas mais quotidianas de opressão, por parte da família, amigos ou no trabalho, por exemplo. São essas formas de repressão, alimentadas pela visão e tratamento que o Estado Novo dá aos homossexuais e lésbicas que estas pessoas têm necessidade de resistir no quotidiano. Assim, uma segunda seção do capítulo trata as *práticas possíveis* que permitem às pessoas resistir, seja desde a ocultação ou então pelos locais de encontro específicos para o “engate” ou para a prática de relações sexuais, geralmente entre homens. Por último, na terceira seção do capítulo mostro como estas formas de resistência eram conhecidas pela polícia e por pessoas oportunistas, dando conta de situações que ocorreram entre estes e as pessoas que partilharam comigo as suas memórias.

Finalmente, no terceiro capítulo, tento compreender quando é que foi realmente a democratização da homossexualidade em Portugal, percebendo se ocorre ou não com o golpe de Estado que deu origem à Revolução do 25 de Abril de 1974. Ou seja, perceber se o derrube da ditadura alterou ou não a repressão a que os homossexuais estão votados durante o período e porquê, o que se mantém e o que se altera. Se as *resistências quotidianas* se mantiveram e quais os locais frequentados por estas pessoas e quando é que ocorrem as verdadeiras mudanças, que darão origem ao movimento LGBT propriamente dito.

Será, assim, através da voz destas pessoas, destas mulheres e homens “sem história”, que conhecemos a homossexualidade no Estado Novo, as dimensões do seu

quotidiano, as inquietações, os medos, as resistências informais, as vivências e locais de encontro escondido. É sobre estas pessoas, que dão sentido a este trabalho, que os próximos capítulos refletem.

1. O contexto - O Estado Novo e o “desafio” da homossexualidade – “Portugal era um país subalterno” (“Pedro”)

Centrando-se esta investigação nas resistências quotidianas de homossexuais no período do Estado Novo, é imperativo realizar uma contextualização histórica da Ditadura e da sua relação com a homossexualidade. Segundo Fernando Rosas (2004) a falência da Primeira República abre espaço a um ciclo longo de autoritarismo que ficou conhecido como Estado Novo (Rosas, 2004: 64). Tal situação deveu-se ao triunfo do golpe militar de 1926, que se traduziu num longo processo de luta pela hegemonia política e económica entre as principais forças do Regime da Primeira República, que só estabilizaria com a direção salazarista em 1933/1934 (Rosas, 1986: 116).

Com início em 1933, o Estado Novo começou a orientar-se num conjunto de direções que caracterizam a sua natureza política ao longo dos anos 30 e 40, que se podem resumir da seguinte forma: uma ditadura centralizada na governação na pessoa do chefe do Governo; a supressão prática das liberdades fundamentais de associação, de expressão e de manifestação, seja no campo político, sindical ou cultural; a proibição do direito à greve e a institucionalização da censura prévia; a criação de um sistema de justiça política cuja dorsal era a polícia política, dotada de vastos poderes de perseguição, violação de correspondência, escutas telefónicas, prisão sem culpa formada, e que recorre à violência, à tortura e ao arbítrio de forma sistemática; a institucionalização progressiva da organização corporativa, de forte pendor estatizante e com três principais áreas de enquadramento e intervenção: a regulação dos principais setores da vida económica num sentido crescentemente dirigista, protecionista e autárquico, a manutenção da “paz social” pela supressão administrativa da luta de classes, e o controlo político e ideológico dos lazeres e tempos livres dos trabalhadores; a instalação de um vasto aparelho de propaganda e inculcação ideológica, a todos os níveis da sociedade, orientado para a criação de um “homem novo” salazarista; etc. (Rosas, 2004: 86 e seguintes)⁴⁶. Ou seja, é montado um sistema de propaganda e inculcação ideológica autoritária e monolítica, assente no Estado. Este sistema teria

⁴⁶ Segundo Fernando Rosas (2015 [2012]), “a repressão é a resposta para a minoria que não respeita os sinais, as regras explícitas ou implícitas, as rotinas de enquadramento, da submissão, da conformação, à ordem estabelecida. Para a maioria que é levada a obedecer, basta que se saiba que a repressão existe e que atua sobre os refratários. No salazarismo, no franquismo estabilizado, no fascismo italiano ou nacional-socialismo alemão antes da guerra, o controlo totalizante da sociedade, a ação dos aparelhos de inculcação e de enquadramento ideológico, se se quiser, a prevenção, foram mais decisivos do que a repressão propriamente dita na estabilização desses regimes.” (Rosas, 2015 [2012]): 17).

quatro pilares principais; dois deles⁴⁷ “(...) integravam aquilo a que se pode chamar *sistema de enunciação*, isto é, de organização, padronização e divulgação da informação selecionada, mas também de crenças, dos valores, da cultura, dos artefactos do «espírito». (...) Em ambos os casos se cruzava o exercício de um «poder de influência», o de condicionar e disciplinar as condutas em nome dos princípios declarados comuns, com o seu reverso, o exercício de um «poder de injunção», o de, pela ameaça, pela punição e pela censura prévia, proibir e silenciar os comportamentos e valores considerados desviantes.” (Rosas, 2001: 1041; itálicos do autor).

A imagem do Estado Novo enquadrava-se numa ideologia ultraconservadora e ruralista⁴⁸ (Rosas, 1986: 155), associando-se “(...) o culto da *aurea mediocritas* da pobreza honesta, honrada e reverente (...)” (Rosas, 1986: 157; itálicos do autor) e, claro, a retórica nacionalista, “(...) recrutando os seus heróis entre santos e cavaleiros (...)” (Rosas, 1986: 159) que seriam os seus “«esteios fundamentais: o espírito cristão, o amor à Pátria e do Trabalho, a construção da Família».”⁴⁹ (Salazar *cit. in* Rosas, 1986: 159). Com a entrada em vigor da nova Constituição, em 1933, o Estado Novo instaura, como uma das suas bases, a instituição da família⁵⁰, que passa a ocupar um lugar fundamental nos discursos dominantes (Correia, 2016; 2017; Guinote, 1997; Pereira Bastos, 1997; Rosas, 1986):

⁴⁷ Os outros dois pilares, seriam “(...) a espinha dorsal do *sistema de inculcação ideológica*, de organização do consenso e da ordem: o vasto *aparelho da educação nacional* (...)” (Rosas, 2001: 1041; itálicos do autor).

⁴⁸ Fabricando um “(...) conceito integrador e unificador de “cultura popular”, de raiz nacional-etnográfica”. (Rosas, 2001: 1033).

⁴⁹ Note-se que, à semelhança de outros países ocidentais, a intimidade afetivo-sexual dos portugueses, durante os anos 1930 a 1970, estava sujeita “(...) a forte definição, restrição e constrangimento, fundamentada em discursos políticos e religiosos. O Estado procurou homogeneizar identidades e comportamentos sexuais, embora de forma dual, em termos de género.” (Freire, 2016: 74).

⁵⁰ A instituição familiar inquestionável correspondia “(...) à família nuclear, constituída pelo casamento cristão, monogâmico e indissolúvel.” (Pereira Bastos, 1997: 157). Para além de estabelecer esta forma como a única possível (pai, mãe, casados e com filhos legítimos), definia a organização familiar hierarquicamente, ou seja, “Com diferenciação clara dos vários papéis familiares, impondo padrões rígidos às dinâmicas relacionais internas e externas da cédula básica do corpo social.” (Pereira Bastos, 1997: 157). É neste sentido que Engels (1976 [1984]) afirma que o homem se apoderou da direção da casa e que “a mulher viu-se degrada, convertida em servidora, em escrava da luxúria do homem, em simples instrumento de reprodução. (...) O primeiro efeito do poder exclusivo dos homens, desde o momento em que se instaurou, observamo-lo na forma intermediária da família patriarcal, que surgiu naquela ocasião.” (Engels, 1976 [1984]: 61). A construção da ordem patriarcal, segundo Silvia Federici (2010 [2004]), teve uma importância fundamental para o desenvolvimento do capitalismo. Sobre esta base, pode “impor-se uma nova divisão sexual do trabalho que diferenciou não só as tarefas que as mulheres e os homens deveriam realizar, mas também as suas experiências, as suas vidas, a sua relação com o capital e com outros setores da classe trabalhadora. Deste modo, em igualdade com a divisão internacional do trabalho, a divisão sexual do trabalho foi, sobretudo, uma relação de poder, uma divisão dentro da força de trabalho, ao mesmo tempo que um impulso para a acumulação capitalista.” (Federici, 2010 [2004]: 176; tradução minha).

“(...) a família era definida como possuindo particularidades ou potencialidades únicas: para além de «célula social irreduzível”, de «primeiro grupo natural», ela constituía o «elo profundo e indestrutível que prende o passado ao presente», a fonte de renovação e o germe da regeneração do presente num futuro engrandecido.” (Pereira Bastos, 1997: 155).

É este, sumariamente, o quadro ideológico que irá perpetuar o tratamento repressivo que é dado aos portugueses em geral, durante os anos de 1933 e os anos de 1974, e que se estenderá aos homossexuais em particular.

1.1 A Homossexualidade na Ditadura – “É uma coisa tão desconhecida que pensamos que só nós é que temos esse desafio” (“José”)

Segundo São José Almeida (2010) em Portugal, o que conceitualmente significa ser homossexual nasceu e instalou-se como modelo dominante “(...) no período que vai desde o início dos anos 20 do séc. XX, com a formação da mentalidade social em que fermentaram os valores que prepararam o Estado Novo” (Almeida, 2010: 27). A autora afirma também que estas pessoas, apesar da sexualidade e afetividade amorosa que desenvolvem com pessoas do mesmo sexo, não vivem estas relações enquanto identidade e “(...) muito menos como uma cultura de grupo (...)” constituindo antes “(...) uma prática estigmatizada e estigmatizante, que lança (...) o anátema da doença e da perversão”. (Almeida, 2010: 27).

Portugal vive à época um adestramento puritano de costumes e do quotidiano, um movimento de padronização dos preceitos rígidos de uma moral burguesa que atinge a sexualidade, um movimento de décadas que nasce associado às elites intelectuais, económicas e políticas (Almeida, 2010: 29)⁵¹. O seu ponto mais extremo acontece nos anos trinta e quarenta, intensificando-se de novo, nos anos cinquenta, com o silêncio e a repressão da homossexualidade (Almeida, 2010: 27)⁵². Tal movimento teve regras

⁵¹ Segundo Michel Foucault (1999 [1976]) “(...) foi na família «burguesa», ou «aristocrática», que se problematizou inicialmente a sexualidade das crianças e dos adolescentes; e nela foi medicalizada a sexualidade feminina; ela foi alertada em primeiro lugar para a patologia possível do sexo, a urgência em vigiá-lo e a necessidade de inventar uma tecnologia racional de correção. (...) A burguesia começou considerando que o seu sexo era coisa importante (...) as camadas populares escaparam, por muito tempo, ao dispositivo de «sexualidade». Estavam, decerto, submetidas, conforme modalidades específicas, ao dispositivo das «alianças»: valorização do casamento legítimo e da fecundidade, exclusão das uniões consanguíneas, prescrição de endogamia social e local.” (Foucault, 1999 [1976]: 114 e 115).

⁵² Ana Freire (2016) declara que, apesar do contínuo político, entre 1933 e 1974, é possível observar dois contextos temporais acerca das vivências da intimidade. O primeiro, desde 1933 até finais de 1950, marcado pela ausência de uma contestação visível aos cenários culturais promovidos pelo Estado e Igreja Católica, assentes nos valores de heterossexualidade, monogamia, casamento e procriação. E um segundo momento, que se inicia nos finais dos anos 1950, ganhando expressão na segunda metade da década de

muito comuns, gerais na cultura ocidental: o grande eixo divisório da diferença de classes sociais, no qual existiria um tratamento diferente para quem é das elites do regime e para quem pertence às classes subalternas; o eixo do não-dito, no qual não existe uma identidade partilhada por um grupo de indivíduos ou uma “cultura comum” (Almeida, 2010: 28); e o último eixo “(...) esta visão da sexualidade transgressora numa sociedade patriarcal leva a que a análise e a categorização que são feitas da homossexualidade sejam sempre produzidas a partir da referência social que é o homem.” (Almeida, 2010: 28), sendo importante tratar cada um destes pontos, individualmente.

A primeira regra diz então respeito à diferença de classes. No que toca à homossexualidade existem vários “circuitos”, sendo estabelecido um modelo social com níveis de permissividade diferenciados:

“Eu acho que sim, que haveria sempre diferença. Em tudo, no Estado Novo havia sempre diferença de classes, tanto fazia ser na homossexualidade como em tudo, sempre houve.” [“Carlos”, 1/março/2018].

Neste sentido, podemos observar o mundo da alta sociedade, no qual tudo seria permitido, desde que não fosse assumido; o mundo dos artistas, no qual a “transgressão” seria permitida, por já ser observado enquanto transgressor e o mundo dos *bas-fonds*⁵³, que seria o mundo marginal (Almeida, 2010: 35 e 36).

Existiam então dois pesos e duas medidas no que à diferença de tratamento de classe diz respeito⁵⁴. Os homossexuais que eram membros das elites sociais, políticas e artísticas, desde que vivessem a sua homossexualidade dentro da “(...) lei do silêncio, desde que vivessem a sua sexualidade sem falar disso, não eram perseguidos, antes tinham direito a um aparente estatuto de invisibilidade complacente.” (Almeida, 2010: 125 e 126).

“Os intelectuais eram os gajos que vinham das classes mais altas, onde não se falava e era tudo escamoteado.” [“Luís”, 5/março/2018].

1960, por via do desenvolvimento de tendências contestatárias ao nível da intimidade, em contextos estudantis, intelectuais e artísticos (Freire, 2016: 74 e 75).

⁵³ *Bas-fond* significa um ambiente ou grupo social considerado inferior ou marginal, “as camadas mais baixas da sociedade” (Infopédia – Dicionários Porto Editora (2018)).

⁵⁴ Note-se, no entanto, que apesar das diferenças de classe, a subalternização, estigmatização, da homossexualidade acaba por ser comum, principalmente entre os que não eram protegidos do regime, ou seja, as classes mais baixas e a “classe média”, como transparece na empiria em análise.

“O dinheiro (...) e o estatuto social permitem tratamentos diferentes. (...) os muito ricos consideravam aquilo a que eles chamavam um «un peché», um pecadinho... diria antes uma rosa na lapela. (...) Os ricos podiam pagar o silêncio (...) podiam ir ao estrangeiro e lá no estrangeiro praticar... sem serem conhecidos.” [“Joaquim”, 19/dezembro/2017].

“Da parte do regime [a homossexualidade era vista] cinicamente. Sempre houve pessoas do regime homossexuais, como há homossexuais em todo o lado. Eram camuflados, completamente, e eram protegidos de uma forma (...) continuavam-se a fazer as grandes festas nos palacetes e não sei quê homossexuais, e quando alguém dizia qualquer coisa e as coisas se sabiam eram logo completamente abafadas, por parte do regime.” [“Pedro”, 6/março/2018].

No estudo realizado por São José Almeida (2010), são apresentados vários exemplos de pessoas afetadas ao regime que seriam homossexuais, cujo tratamento seria o descrito acima, ou seja, de relativa condescendência.

“(...) o sub-secretário de Estado da Presidência do Conselho de Ministros, Paulo Rodrigues, que despachava quotidianamente com Salazar e era conhecido publicamente pelas suas relações homossexuais. (...) outro caso (...) é o de Pedro Feytor Pinto (...) o último responsável pelo Secretariado Nacional de Informação (...)” (Cf. Almeida, 2010: 126 e 127).

Além dos homossexuais ligados ao regime, são mencionados vários indivíduos ligados ao mundo artístico e intelectual, que também estão sob proteção do Estado Novo. Virgínia Vitorino seria um desses casos, apesar de nunca ter tornado pública a sua homossexualidade (Braga, 2011: 99):

“(...) nos anos trinta [do século XX] escrevia uma poesia subtil, era dos autores mais vendidos e tinha um programa na rádio com audiência (...) como fazia a apologia do regime, nomeadamente nas peças de teatro, ninguém lhe tocava.” (Cascais cit. in Almeida, 2010: 128).

No entanto, no que diz respeito a artistas e intelectuais acaba por se verificar uma certa dualidade. Se, por um lado, há quem esconda a sua sexualidade e não seja incomodado, por outro, também há quem, mesmo não ocultando a homossexualidade, não fosse apoquentado pelo regime.

“Mas caso paradigmático do que era a duplicidade hipócrita de tratamento dado aos homossexuais no Estado Novo era o do declamador e actor João Villaret (n. 1913-f.1961), que não escondia a sua sexualidade dos amigos e do seu círculo de relacionamentos cuja homossexualidade era pública. (...) Famoso e prestigiado como

*actor e declamador, João Villaret não era incomodado pelo regime*⁵⁵ (...)” (Almeida, 2010: 129 e 130).

Se havia quem tivesse um “estatuto intocável” no mundo artístico, existia também quem fosse bastante importunado pela polícia, talvez mais por preferir o ambiente de *bas-fonds* e de se dar mais com pessoas de classes mais modestas do que propriamente por exaltar a sua homossexualidade. (Cf. Almeida, 2010: 189), como é exemplo Mário Cesariny de Vasconcelos⁵⁶.

“Mário Cesariny de Vasconcelos foi, de facto, vítima de perseguições atrozes. (...) Mesmo sendo não só uma figura imensíssima da cultura portuguesa, como da que, sendo homossexual, nunca o procurou esconder, Mário Cesariny de Vasconcelos, (...) viveu momentos de profundo desespero, provocado pelas perseguições de que foi vítima, por ser homossexual e gritá-lo ao mundo. (...) só foi uma vez condenado a cinco anos de medidas de segurança de libertada vigiada em Portugal (1953-1958), sofrendo várias restrições à liberdade de circulação.” (Almeida, 2010: 194 e 195).

Os homossexuais das classes mais baixas, ao contrário do que se verifica com as elites do regime, viviam “(...) permanentemente com medo de ser apontados ou olhados como diferentes e punidos por um comportamento que era visto como desviante e anti-social.” (Almeida, 2010: 159).

“Os pobres não tinham outra defesa... e os de classe média, pronto, também tinham menos defesas (...) Se se é pobre é à bofetada e ao pontapé e à carecada e tudo quanto é humilhante. (...) aqueles que eram de outros grupos sociais, o Estado metia-os na pildra, dava-lhes tarefa e mandava-os para o sanatório, para a Mitra⁵⁷. Onde eram esquecidos do mundo.” [“Joaquim”, 19/dezembro/2017].

“Era as pessoas serem mais postas de lado, não serem tão... Como é que hei-de explicar isto (...) Eram ridicularizados, eram estigmatizados e, portanto, isso notava-se de alguma maneira.” [“Clara”, 19/fevereiro/2018].

No entanto, um dos entrevistados tem uma opinião bastante vincada sobre o assunto. “Pedro” dá conta de que os da “classe média” acabavam, também, por ter um tratamento diferente e sofrer igualmente com a situação:

⁵⁵ Constata-se que, no entanto, a partir do momento em que se assumiu como opositor político de Salazar e assinou as listas de apoio ao Movimento de Unidade Democrática (MUD) começou a ser incomodado, demonstrando-se assim, o uso da homossexualidade como justificação para perseguir adversários, apesar de tais perseguições serem insinuadas, não oficiais. (Almeida, 2010: 130).

⁵⁶ Para uma compreensão da vida do artista, incluindo a sua homossexualidade ver: Mendes, Miguel Gonçalves. (2004), *Autobiografia*, Atlanta Filmes.

⁵⁷ A ida de homossexuais para prisões e/ou colónias de trabalho em Portugal será discutido adiante, na seção que concerne o enquadramento da lei e homossexualidade no país durante o período em estudo.

“(...) fazendo uma retrospectiva, posso dizer que, nesse tempo, quem se lixava eram os do meio. Porque os que eram muito pobres não tinham nada a perder, os muito ricos também não. Os da classe média sim, os da classe a que eu pertencia sim, tinham medo. Porque os pobres davam-se com os pobres, os ricos com os ricos, os da classe média tinham às vezes contacto com os da classe superior e outras vezes com os da classe inferior. E aí poderia haver problemas, porque também havia pessoas que tentavam explorar a situação.”⁵⁸ [“Pedro”, 6/março/2018].

No geral, a sociedade encarava igualmente com maus olhos a homossexualidade e reprimia-a, seguindo os cânones aplicados pelo Estado, mas também por outras instituições com poder, como a Igreja Católica. Tal situação leva-me à análise de uma mentalidade inscrita num *habitus* (Bourdieu, 2006 [1979]: 162) que é incorporado e seguido, praticamente sem questionamento.

“Ai, [via] mal, pessimamente. Não tenho palavras para exprimir o olhar que a sociedade em geral tinham da homossexualidade... E da sexualidade! (...) Reprimida como estava política e socialmente, reprimida como era religiosamente pela Igreja, não tinha outros padrões para poder ver de outra forma.” [“Joaquim”, 19/dezembro/2017].

“Eu felizmente estava rodeada de algumas pessoas que eu não me sentia posta de lado, mas senti sempre o olhar dos outros como uma crítica. Com um peso muito grande. O que me levava sempre a disfarçar... Longe de mim tentar dar a mão a alguém... De certeza que podíamos ser apedrejadas, nessa altura.” [“Paula”, 31/janeiro/2018].

“[Era] rejeitadíssima. Rejeitadíssima. Conseguia ver-se no quotidiano, porque eu tinha um café, onde ia lá um indivíduo que tinha... características, e eu ouvia as críticas (...) Não só o ser homossexual. A maneira como se veste, a maneira como anda, a maneira como está. Só sabem criticar (...)” [“Maria”, 25/janeiro/2018].

“Eu sei que a homossexualidade, para ricos ou para pobres, seria sempre o estigma, seria sempre uma vida marginal, isso é abrangente.” [“Alice”, 21/fevereiro/2018].

“Eu acho que via muito mal, como uma coisa fora da norma, como uma coisa que não coincidia com a norma estabelecida, que era aberração (...)” [“Carlos”, 1/março/2018].

É interessante notar duas situações que parecem ocorrer em meios mais pequenos, em vilas do centro-sul do país. A primeira é que, se se tratasse de um homossexual de uma família de classe mais elevada, este teria um tratamento diferente em relação a outro, de uma classe mais baixa:

“Por exemplo, eu lembro-me que um filho de uma senhora rica, de uma latifundiária, e que o meu pai às vezes ia lá a casa, que tinha um filho, e o meu pai dizia «Ele é maricas,

⁵⁸ Situação dos “arrebentas”, i.e., pessoas que chantageavam os homossexuais (Almeida, 2010; Pereira Bastos, 1997), que será discutida no 2º capítulo.

mas é filho da senhora, tratem-no bem, ele é assim porque tem um defeito», porque era da alta sociedade, se fosse filho da lavadeira ou do lavrador, ou lá do homem que andasse a cavar a terra, «O filho daquele é paneleiro», era assim.” [“Carlos”, 1/março/2018].

A segunda situação que parece acontecer é que, as pessoas da comunidade para as de fora, defenderiam, de certa forma, os homossexuais que pertenciam ao grupo (territorialmente falando) enquanto que, para os de dentro, haveria uma certa chacota para com essas pessoas.

“Nos meios mais pequenos é curioso que, se perguntassem às pessoas, em geral, elas viam da mesma maneira [que o Estado]. Mas se houvesse um elemento da comunidade que até fosse, como era conhecido, até era mais ou menos protegido. Eu acho que isto só em meios pequenos é que podia acontecer. (...) houve duas personagens, que também eram conhecidas enquanto homossexuais e não eram propriamente mal tratadas.” [“Paula”, 21/janeiro/2018].

É curioso compreender também que esta visão não é totalmente partilhada por duas pessoas originárias da mesma vila, um homem e uma mulher. Para o homem com quem falei, da mesma vila que a mulher, esses dois indivíduos são também referidos, mas mostrando que eram bastante ridicularizados pelas pessoas, nomeadamente homens:

“Por exemplo, (...) havia dois fulanos que eram conhecidíssimos, e eu ficava fascinado a vê-los, muito maneiristas, eles passavam na rua – eram uns fulanos muito mais velhos e já morreram e tudo – e que os homens eram capazes de dizer «Oh seu paneleiro» e eles bandeavam-se todos (...) E eu lembro-me de ficar fascinado com a atitude deles e chateado com a atitude dos gajos que os estavam a achincalhar (...)” [“Luís”, 5/março/2018].

O facto de “Luís” observar uma atitude mais hostil dos homens da vila em relação aos dois homossexuais referidos pode ter a ver com o facto dele próprio ser homem. Visto que, apesar de ser reconhecido “(...) que o um homem pode ter certos comportamentos, emoções ou actividades «femininas» e vice-versa. Não pode é possuí-las ou exercê-las exclusivamente, o que remeteria para a anormalidade.” (Vale de Almeida, 2000 [1995]: 60)⁵⁹, o entrevistado identifica o estigma (a que os outros estão sujeitos) e a sua “inferioridade” para com os outros homens, que teriam acesso a uma

⁵⁹ Assentando fortemente nos aspetos sexuais, a masculinidade é frágil, e a feminização do homem é usada competitivamente, para a afirmação de uma masculinidade hegemónica. Uma das características centrais desta masculinidade “(...) para além da «inferioridade» das mulheres, é a homofobia (Vale de Almeida, 2000 [1995]: 69).

masculinidade hegemónica (que, para ele, também seria “impossível” de atingir pela sua homossexualidade) (Cf. Vale de Almeida, 2000 [1995]: 68 e 69).

Apesar das diferenças de estatuto aplicadas aos homossexuais pela sua classe, fosse ela social, cultural ou política, a verdade é que em detenções de presos políticos, as acusações de homossexualidade não eram, geralmente, utilizadas⁶⁰. Ou seja, os presos políticos homossexuais nunca viram tais acusações serem associadas aos seus processos. As práticas sexuais e os processos políticos eram tratados separadamente. (Cf. Almeida, 2010: 145). Tal situação é verificável no exemplo que é fornecido e trabalhado por São José Almeida (2010), neste caso, Júlio de Melo Fogaça, dirigente do PCP. Fernanda da Paiva Tomás e Maria Julieta Grandra, dirigente do PCP e médica ligada ao PCP, de Angola, respetivamente, mantêm uma relação dentro da cadeia, embora tal não seja referenciado pela PIDE.

Na ficha da PIDE de Júlio Fogaça surgem duas penas, a política, aplicada pelo Tribunal Plenário e a do Tribunal de Execução de Penas, que se refere à sua homossexualidade:

“«Julgado em 6-4-962 pelo Tribunal de Execução de Penas de Lisboa, tendo sido classificado de pederasta passivo e habitual nas práticas de vícios contra a natureza, mas para ficar sujeito, durante cinco anos à regeneradora medida de segurança de liberdade vigiada, com início na data da sua soltura e cujo exercício se lhe limita através do íntegro cumprimento das seguintes obrigações específicas: 1) fixar residência nesta idade, de que dará verdadeiramente conhecimento à PJ, mas de onde não se pode ausentar sem prévia autorização deste tribunal 2) dedicar-se ao trabalho honesto, com permanência, mas não mais à prática de qualquer vício contra a natureza; 3) não acompanhar cadastrados, antigos companheiros de prisão, pederastas ou quaisquer pessoas de conduta duvidosa; 4) aceitar a fiscalização da sua conduta pela P.J. onde tem de se apresentar todos os meses e dias e horas que lhe forem determinados. (ofº 2535, de 6-4-62, Proc.ª segurança BI/62 – 3ª secção, Tribunal de Execução de Penas de Lisboa).»” (Almeida, 2010: 146).

Já nas fichas das duas mulheres, Fernanda Paiva Tomás e Maria Julieta Grandra, que são presas em 1961, não é referida a sua relação amorosa, apesar desta se ter iniciado na prisão de Caxias. Embora tenham sido detidas pelas suas ligações ao PCP (tal como Fogaça), a verdade é que poderia existir referências ao lesbianismo e à sua

⁶⁰ Tal situação acontece apenas relativamente aos presos políticos e através da PVDE/PIDE-DGS. Outros, os das classes mais populares e trabalhadoras são presos com acusações de homossexualidade, como demonstra o estudo realizado por Ana Correia acerca dos processos existentes, entre 1933 e 1943, no fundo da Polícia de Investigação Criminal (PIC) (Cf. Correia, 2016).

relação na cadeia. Tal não é verificável, podendo dever-se à diferença de tratamento dado a homens e a mulheres homossexuais, na qual existe uma certa ignorância relativamente ao lesbianismo:

“(…) como te disse há bocado, a homossexualidade feminina não existia. E isso é de tal maneira verdade que, mesmo as presas políticas, e duas eu conheci, porque privei com elas, mais velhas que eu, que estiveram presas na mesma cela, tinham uma relação. Mas se tu fores ver na Torre do Tombo, os autos todos delas, está lá tudo mas não é referido esse lado. Eram antifascistas, estavam ligadas ao Partido, está lá o que fizeram, o que não fizeram, porque é que foram presas... Estiveram anos presas! E, no entanto, há testemunhos de colegas de cela que elas tinham uma relação, mas isso nem sequer está referenciado.” [“Paula”, 15/fevereiro/2018].

Mesmo as organizações, na altura clandestinas, de combate ao regime não eram imunes à conceção da homossexualidade existente na época. No caso supramencionado das duas mulheres, a relação foi mantida dentro de uma cela coletiva, com várias mulheres, na sua maioria militantes do Partido Comunista. São José Almeida (2010) afirma que viviam sob o olhar reprovador das suas companheiras de cela, as outras presas políticas (Almeida, 2010: 148; Almeida, 2009), tal como é confirmado por uma das mulheres com quem partilharam cela: Maria Eugénia Varela Gomes, na sua entrevista biográfica⁶¹, critica a relação das duas mulheres e a forma como estas se expunham perante a PIDE (Almeida, 2010: 149). Ruben de Carvalho acredita que a hostilidade sofrida pelas duas mulheres por parte das outras dirigentes e militantes comunistas terá contribuído para a rutura de Fernanda Paiva Tomás com o PCP. (Carvalho in Almeida, 2010: 149 e 150).

O caso de Fogaça já é mais conhecido. Quando é preso, em 1960, juntamente com Américo Joaquim Gonçalves, seu companheiro, era dirigente do PCP. Em Julho de 1961, a revista clandestina do PCP, *O Militante*, publica a nota de suspensão de Fogaça:

“Não estando esclarecidos aspectos da conduta de Júlio Fogaça que, embora não digam respeito ao seu comportamento ante o inimigo, revestem de gravidade, o Comité Central resolve suspender Júlio Fogaça do Partido até ao apuramento de fatos e resolução posterior.” (Almeida, 2010: 151).

⁶¹ Realizada por Maria Manuela Cruzeiro. Ver: Cruzeiro, Maria Manuela. (2003), *Maria Eugénia Varela Gomes - Contra Ventos e Marés*, Campo das Letras, Porto.

Com esta nota e com o facto de ser conhecida a sua homossexualidade, a ideia de que foi expulso do Partido por causa da sua sexualidade começa a tomar forma⁶²:

“(...) há a situação do Partido Comunista Português, na altura antes do 25 de Abril, ilegal, em que um dos seus secretários-gerais era homossexual e foi afastado. Esse indivíduo, que era o Júlio Fogaça foi expulso do partido por ser homossexual.” [“Pedro”, 6/março/2018].

“O próprio PC recusava-se a aceitar que nas suas fileiras houvesse militantes homossexuais. Portanto, até dentro desses grupos antifascistas... Nem aí eles podiam lutar pela sua opção.” [“Paula”, 15/fevereiro/2018].

“O Partido Comunista, os partidos comunistas em geral, preocupam-se com os direitos sociais, com os direitos coletivos e muito pouco com os direitos individuais, que são esmagados em função dos direitos coletivos. E portanto, no Partido Comunista, a homossexualidade sempre foi muito mal vista. Aliás, tiveram um secretário-geral que acabou por ir parar ao Tarrafal, que era homossexual, e que foi corrido da Direção do Partido Comunista, agora não me estou a lembrar o nome, e que depois deu origem ao Álvaro Cunhal.” [“Joaquim”, 11/janeiro/2018].

No entanto, a expulsão de Júlio Fogaça do PCP, à luz dos depoimentos recolhidos por São José Almeida (2010) não tem deliberadamente a ver com a homofobia do Partido, havendo até quem considere que tal se deveu a uma questão política de fundo. No entanto, esta pode ter estado presente, pois:

“Se me vierem perguntar se havia manifestações de homofobia no PCP, a minha resposta é a de que o PCP vivia em Portugal, era português, era feito por portugueses, se havia homofobia em Portugal, o PCP não estava na Lua.” (Carvalho cit. in Almeida, 2010: 154).

Finalmente, é ainda de ressaltar que haveria consciência da existência de homossexualidade no PCP, mas que não se falava sobre a mesma, tal como nos restantes grupos da sociedade. Seria dos foros do privado e só teria importância se colocasse em risco a segurança (Pacheco Pereira in Almeida, 2010: 155).

O segundo grande eixo do movimento prende-se com o não-dito, no qual não existiria uma identidade nem a possibilidade de reconhecimento do seu igual e identificação com ele (Almeida, 2010: 28). Através dos dados empíricos recolhidos, é possível compreender que, de facto, e numa fase muito prematura da perceção da sua

⁶² No entanto, sendo membro das elites, mesmo que contra o regime, teria um tratamento diferente por parte do Estado, pelo menos, relativamente à sua homossexualidade, na senda da permissividade desde que silenciada, já referida anteriormente.

homossexualidade, alguns dos entrevistados não se identificavam enquanto homossexuais, sendo que também não se falava do termo “homossexual”:

“Eu não sabia se era [homossexual]. O que eu sei é que tinha umas grandes atrações... Tive por uma professora e por uma colega, que era um bocadinho mais velha que eu. (...) Eu sentia isto, mas não lhe dava nome, não sabia. Apesar de ler muito, não era o tipo de leituras que me levassem a alguma conclusão.” [“Paula”, 31/janeiro/2018].

“Eu acho que sempre percebi desde os onze, doze anos. (...) Tive essa consciência. Mas nunca se falava. Éramos capazes de viver as situações, em termos sexuais, mas nunca se falava, porque era mais confortável, ou era difícil falar.” [“Luís”, 5/março/2018].

“Eu acho que estas coisas percebem-se desde que se nasceu. Ou se nasce homossexual ou não se nasce homossexual. Claro que é uma coisa que vai evoluindo, vamos tendo conhecimento de nós próprios.” [“Carlos”, 1/março/2018].

“ [Quando comecei a perceber] fiz todas as confusões possíveis (...) nem sequer havia essa referência da palavra homossexual. Haver haveria, mas devia ser demasiado sofisticada.” [“Joaquim”, 19/dezembro/2017].

Se é exequível verificar que não existe uma identidade no sentido total do termo, também é possível pensar na existência de uma identidade processual, em formação. Isto porque as identidades homossexuais são também fragmentadas em função de momentos temporais no percurso de vida dos sujeitos (Santos & Fontes, 2001: 14).⁶³

A construção de uma identidade homossexual, segundo Altman (Altman in Eliason, 1996), é um processo bastante longo, que geralmente começa na adolescência (Altman in Eliason, 1996: 36) e, no qual, é comum passar-se por uma dificuldade de aceitação, i.e., a uma confusão identitária (Plummer in Eliason, 1996: 36), ainda para mais se pensarmos que a descoberta da homossexualidade acontece durante um período na qual esta era reprimida a todos os níveis:

“Eu sentia-me atraído por homens (...) a partir de certa idade, começando na adolescência, eu pensei, «Há aqui qualquer coisa que não está certa mas se calhar vai

⁶³ Será possível identificar três etapas no processo de assunção de uma identidade: “o processo de diferenciação, o processo de autorreferência e o processo de reconhecimento.” (Santos & Fontes, 2001: 14). Ana Santos e Fernando Fontes (2001) afirmam que primeiramente o indivíduo sente desejos por pessoas do mesmo sexo, mas escolhe manter segredo, não tendo contacto com outros homossexuais (o “armário”). Depois, o sujeito decide “sair do armário” e tende a aproximar-se do meio homossexual. (Santos & Fontes, 2001: 14), o que vai ao encontro ao discorrido por Vale de Almeida (2009), ou seja, “A transformação do desejo numa identidade dar-se-á apenas na medida em que o indivíduo encontre semelhantes. Este encontro será revestido, de início, de uma aura de clandestinidade, que pode conduzir a uma «vida dupla» - o armário.” (Vale de Almeida, 2009: 15). Vivienne Cass (1979) também aborda a formação da identidade homossexual. No seu modelo teórico, apresenta seis estágios do processo pelo qual cada pessoa começa por considerar e mais tarde adquirir a identidade de «homossexual» como um aspeto relevante do *self* (Cf. Cass, 1979).

mudar, se calhar vai mudar com o tempo, se calhar é assim com toda a gente».” [“Carlos”, 1/março/2018].

“Foi depois da vinda para Lisboa que eu comecei a abrir os olhos... Antes disso não me apercebi totalmente. Podia haver sintomas, mas não... (...) Mas demorou tempo até eu ter tido a coragem de ter ido com uma pessoa. (...) Ao fim ao cabo, eu cheguei a uma conclusão, quer dizer, eu sabia que era homossexual, mas ainda não me aceitava exatamente a mim próprio como isso.” [“Pedro” 6/março/2018].

“Sim, é evidente que fez [confusão]. Foi qualquer coisa que eu percebi que tinha que esconder, desde muito cedo.” [“Alice”, 21/fevereiro/2018].

“Fez-me confusão (...) não podia, não podia acontecer. Não podia acontecer por três razões. Primeiro, estava numa aldeia, que ninguém falava em nada disso segundo, não percebia nada disso; e terceiro, sabia que nem podia perceber, porque isso ia dar buraco. Não é, perante a situação. De maneira que fiquei no meu canto.” [“Maria”, 25/janeiro/2018].

Concomitantemente, é dada a visão de que os homossexuais, por não nascerem no seio de um grupo, mas numa família heterossexual⁶⁴, não têm modelos positivos coletivos⁶⁵ com os quais se identificar. “Até se podem identificar com outros homens, também homossexuais, que são referências, mas não se identificam com o grupo.” (Cascais *cit. in* Almeida, 2010: 31). Neste sentido, nenhum dos entrevistados teria um modelo homossexual, embora alguns mencionem um certo fascínio por outros homens homossexuais.

“Eu nunca tive modelos nenhuns, que eu me projetasse e dissesse... Modelo com quem me identificasse? Não (...) Quando eu era criança, havia uma pessoa que eu achava que era o único homossexual do país, que era a única pessoa de quem se falava, que era o António Calvário, a gente dizia que ele era maricas. (...) Podia admirar, não identificar-me. (...) Por exemplo (...) eu já sabia quem era o Mário Cesariny e eu gostava de falar com ele (...) mas sabia que não lhe chegava aos calcanhares.” [“Carlos”, 1/março/2018].

“Não [tinha modelos], recordo-me que quando vim para Lisboa, descobri uma vez, por acaso, uma revista que havia na altura de homens nus, não eram exatamente todos nus, porque não era permitido, eram revistas americanas, mas mesmo na América... Tinham

⁶⁴ Fassinger (1991), socorrendo-se de Atkinson & Hackett e Brown, dá conta de que a situação dos homossexuais serem criados em famílias não-homossexuais ajuda a que raramente seja oferecido o suporte necessário para aceitar e afirmar uma identidade. (Fassinger, 1991: 159). A situação de não se formarem no seio de uma comunidade, como geralmente acontece com outras minorias, pode ser também uma fonte adicional de opressão (Fassinger, 1991: 159).

⁶⁵ Esta não existência de modelos positivos (e, ao mesmo tempo, a subsistência de práticas sociais discriminatórias) torna a experiência da diferença mais dolorosa (Menezes & Costa, 1992: 80).

umas tangazinhas, chamava-se Yanke Physic, das pequeninas. (...) vendiam-se numas lojas e eu comprava, entusiasmava-me muito por isso. E eu de vez em quando já me masturbava com uma visão dessa revista, não é. Mas modelos em termos de atores ou homens que eu conhecia não.” [“Pedro”, 6/março/2018].

“(…) não era bem um modelo, mas era uma pessoa que eu sabia que era homossexual assumidamente e ficava fascinado a ver os filmes dele, que era o Pasolini.” [“Luís”, 5/março/2018].

Já as mulheres lésbicas que entrevistei afirmam que também não tinham modelos homossexuais.

“Eh, modelo não... Tive uma paixão, paixão da vida (...)” [“Luísa” 28/dezembro/2017].

No entanto, existe a referência a outras mulheres que foram arquétipos para as lésbicas com as quais tive contacto, mas não no sentido da homossexualidade feminina:

“Não [tive modelos lésbicos], esse primeiro relacionamento foi com uma amiga mais velha, que era modelo ao nível do seu estatuto (...) cultural, portanto, foi bastante farol para a minha vida do ponto de vista do crescimento social e cultural (...)” [“Alice”, 21/fevereiro/2018].

“Nessa altura não [tinha modelos lésbicos]. Depois, muito mais tarde (...) mais ao nível das feministas francesas, mas não enquanto homossexuais.” [“Clara”, 19/fevereiro/2018].

No que ao grupo diz respeito, António Fernando Cascais afirma que os homossexuais mesmo sabendo que têm características em comum com outras pessoas não existe solidariedade ou simpatia, sendo uma identidade “(...) que é atribuída e não é assumida pelos próprios. É negativa e os homossexuais acabam por interiorizar a estigmatização. O que há não é a ideia de grupo positiva, uma identidade, uma cultura.” (Cascais *cit. in* Almeida, 2010: 31). A verdade é que, os homossexuais e lésbicas que partilharam comigo as suas memórias afirmam que, de facto, a solidariedade estava ausente:

“[Era] cada um por si. Não notava aí nenhum espírito de solidariedade, antes pelo contrário. A homossexualidade sempre foi uma selva. Uma selva autêntica. O que era preciso era fazer mais um, era uma selva! Já fiz, tá feito! Era assim. E se pudesse fazer o amigo do amigo fazia-se. A homossexualidade sempre foi assim.” [“Pedro”, 6/março/2018].

“(…) não havia solidariedade nenhuma (...) consciente não havia, não é. [“Luís”, 5/março/2018].

“Nessa altura não, acho que não [havia solidariedade]. Era cada um por si. Acho que era. Nessa altura não havia uma consciência de comunidade, de solidariedade, pelo menos tenho essa sensação.” [“Paula”, 31/janeiro/2018].

Não havia um sentido de comunidade, da forma como este é vivido no presente, existindo apenas nos grupos de amigos que se iam formando entre homossexuais. Dentro desses grupos de amigos já parece existir algum tipo de entreatajuda e solidariedade:

“(…) se houvesse dois que se conhecessem, como aconteceu, lá em [vila Centro-Sul], na altura do regime (...) nós fazíamos o grupo e protegíamo-nos.” [“Carlos”, 1/março/2018].

“Ah, com certeza! Com certeza! Então, nós andávamos sempre em grupo, sempre em grupo! (...) Era o que havia à minha volta, não havia mais nada (...)” [“Luísa”, 28/dezembro/2017].

“Entre amigos partilhávamos (...) havia um grande apoio.” [“José”, 14/março/2018].

“Para mim isso não existia [vila Centro-Sul]. Em Lisboa já, porque fazia parte de grupos (...)” [“Luís”, 5/março/2018].

“(…) a orientação sexual e a vivência que nós tínhamos de repressão em relação à nossa vida íntima fazia-nos pertencer a um todo e, ao mesmo tempo, para o procurarmos, o estarmos juntos, era onde havia uma maior libertação, porque estávamos juntos, fazíamos coisas juntos (...) éramos mais livres porque não precisávamos de esconder e podíamos falar das nossas coisas e da nossa vida.” [“Clara”, 19/fevereiro/2018].

No entanto, quando questionados acerca de se sentirem parte de um todo homossexual, mesmo não conhecendo a totalidade das pessoas, as respostas levam-me a acreditar na existência de uma comunidade imaginada⁶⁶, tal como proposto por Benedict Anderson (Anderson, 2005 [1983]), ou seja, “(...) até os membros da mais pequena nação nunca conhecerão, nunca encontrarão e nunca ouvirão falar da maioria dos outros membros dessa mesma nação, mas, ainda assim, na mente de cada um existe a imagem da sua comunhão.” (Anderson, 2005 [1983]: 25).

“Pensava [que havia mais pessoas como eu]. E sabia que existia muito mais. Se eu era, porque é que não haveria muito mais. Não é? Sentia-me parte de um todo, mesmo que não conhecesse.” [“Luís”, 5/março/2018].

⁶⁶ No entanto, é de referir que tal situação acontece mais vincadamente em Lisboa e numa fase mais avançada da construção da identidade homossexual.

“Sim, sentia. Isso sentia, sem dúvida, mesmo não existindo formalmente grupos e associações. E sempre senti, isso não tive dúvida. Mesmo existindo diferença de classes (...)” [“Clara”, 19/fevereiro/2018].

“Para haver uma comunidade eu creio que as pessoas têm que partilhar... os mesmos sentimentos, os mesmos sofrimentos, as mesmas alegrias e as mesmas preocupações.” [“Joaquim”, 19/dezembro/2017].

“(...) eu era uma parte!” [“Luísa”, 28/dezembro/2017].

“Penso que sim, sobretudo quando comecei a sair, a ir a bares (...) eu saía dali e aquelas pessoas viviam todas o mesmo que eu. Mas eu não os voltava a encontrar...” [“Paula”, 31/janeiro/2018].

“Ah, sim, não tinha dúvidas que havia mais mas, no fundo, vamos lá ver, podia ter um sentimento de pertença ideológico, se quiseses, como é que se diz, não real, mas latente (...) imaginário.” [“Alice”, 21/fevereiro/2018].

O terceiro eixo de análise é, como mencionado anteriormente, a visão da sexualidade transgressora numa sociedade patriarcal onde as análises feitas da homossexualidade são produzidas a partir da referência social do homem (Almeida, 2010: 28). O conceito de homossexualidade foi sendo construído, sobretudo, no masculino. Apesar de dever caracterizar tanto homens como mulheres, a verdade é que a homossexualidade, tanto no século XIX como no século XX, foi concebida essencialmente para o universo dos homens (Almeida, 2010: 101). Isto acontece pelos padrões vigentes da época, de uma sociedade patriarcal, heterossexual e reprodutiva e, na qual, a ordem masculina é a que se sobrepõe a todas as outras. A sua força nem necessita de justificação, pois a ordem social funciona de forma simbólica tende a ratificar a dominação masculina sobre a qual se alicerça (Bourdieu, 2002 [1978]: 13)⁶⁷.

Ou seja, se antes observávamos diferenças relativamente às classes sociais, agora é possível observar, também, diferenças em relação ao género e à homossexualidade. No geral, é possível verificar que os homens homossexuais seriam mais reprimidos tanto social como legalmente do que as mulheres lésbicas.

“Os homens eu lembro-me... a lei andava mais em cima deles! Às mulheres, eles não davam importância (eles – a autoridade). Os homens sim, chateavam, implicavam,

⁶⁷ Se relacionarmos tal situação com a masculinidade hegemónica, compreendemos que é a subordinação global das mulheres aos homens que providenciam uma base essencial para a diferenciação. Mais, o facto de se ser homem, mesmo que subordinado pela homossexualidade, não o faz ser menos do que a mulher, porque não deixa de ser homem, ou seja, “(...) a dominação global do homem sobre a mulher” (Connell, 1987: 183). (Cf. Connell, 1987; Cf. Vale de Almeida, 2000 [1995]).

prendiam, iam buscá-los, faziam isto e aquilo e aqueloutro, é a ideia que eu tenho.” [“Luísa”, 28/dezembro/2018].

“As mulheres não eram muito reprimidas porque tirando quem sabia, quem estava mais por dentro, tal como hoje, as mulheres o que é que fazem... É uma questão de temperamento, assumirem posturas, formas de vestir diferentes, era a manifestação mais reconhecível, por nós que sabíamos. Porque assim exposições não... Os homens normalmente eram mais agressivos no sentido de saber.” [“José”, 14/março/2018].

“Eu acho que as mulheres eram menos reprimidas que os homens. Eu acho que ainda hoje, há já uma aceitação, quase subliminar, da homossexualidade se for feminina. A homossexualidade masculina tem mais dificuldade em ser aceite. E nessa altura também era assim.” [“Paula”, 31/janeiro/2018].

“Eu acho que os homens eram muito mais [reprimidos] porque, para já, é muito mais visível. Acho que ainda é atualmente. (...) À época não, tu podias ver duas gajas de braço dado, pffff [sic], não havia problema nenhum.” [“Luís”, 5/março/2018].

Isto acontece porque o discurso do interdito é estabelecido para o homem, “(...) o macho cuja sexualidade é vista como activa, reprodutora, com direito ao prazer possível e permitido dentro da sociedade burguesa. A mulher surge como uma segunda figura, que existe em função da primeira. É por isso que a conceptualização do lesbianismo (...) é decalcada da dos homens.” (Almeida, 2010: 28). Ou seja, a atividade sexual seria definida como do domínio masculino, na qual a sexualidade masculina era assumida como modelo universal da sexualidade e o coito como ato sexual por excelência (Brandão, 2010: 307). Assim, o lesbianismo era olhado enquanto cópia, ou em função, da homossexualidade masculina (Almeida, 2010: 101).

Tal condição deve-se, não só pela prática de uma sexualidade desviante e não-procriativa mas, também, por se tratarem de mulheres que desafiam o papel social do sexo feminino⁶⁸ e reclamam o prazer sexual⁶⁹ (Almeida, 2010: 101). A nova ordem social prevê então que as mulheres continuem a não existir enquanto indivíduos, a não ter autonomia, muito menos sexualidade própria. Portanto, as lésbicas acabam por ser vítimas de uma dupla visão, “por um lado, o quadro ideológico é mais reprovador para com a homossexualidade feminina, pelo que ela significa um desafio à sociedade patriarcal. Mas por outro lado, o lesbianismo é subestimado, porque, como as mulheres não têm sexualidade, são uma espécie de seres menores, de seres limitados, a quem é

⁶⁸ Que seria circunscrito à vida familiar (Guinote, 1997: 25).

⁶⁹ O que faz com que as mulheres lésbicas tenham um papel de dupla subalternidade, por serem mulheres e por serem lésbicas, no mesmo sentido que Sónia Ferreira (2010) identificou a dupla subalternidade das mulheres operárias, por serem mulheres e, ao mesmo tempo, operárias (Cf. Ferreira, 2010).

impossível de facto serem verdadeiramente homossexuais.” (Almeida, 2010: 101)⁷⁰. Assim, o lesbianismo enquadra-se no discurso do não-dito. Ele não existe no discurso oficial⁷¹, não se falando de homossexualidade feminina no Estado Novo, porque, tal como em Espanha, a doutrina da submissão ao homem havia liquidado a autonomia vital das mulheres (Olmeda, 2014 [2013]: 71).

“As mulheres eram muito invisíveis e portanto passavam mais despercebidas, porque duas raparigas eram sempre amigas.” [“Clara”, 19/fevereiro/2018].

“Na altura nem sequer se falava na homossexualidade feminina. Era ignorada... Não existia! Portanto, homossexualidade, eram só os homens. E era o pior, era do piorio. Os homens eram doentes, escurraçados. Em relação às mulheres não deixa de ser curioso, a negação da existência. As mulheres não podiam, estava fora de questão.” [“Paula”, 31/janeiro/2018].

Este silêncio maioritário não significa, como é natural, a ausência dos respetivos comportamentos lésbicos, alternativos ao modelo heterossexual que era visto como a regra absoluta, nem o seu completo desconhecimento por parte da sociedade.

Especificidade do lesbianismo, uma das diferenças no funcionamento da homossexualidade feminina seria, por contraste com a masculina, a falta de liberdade para exercer, testar e praticar a sua sexualidade (Guinote in Almeida, 2010: 110).

“(...) eu acho que tinha noção, como em tudo na vida, que o grau de liberdade e de movimentação (...) e das posturas, dos homens era sempre muito mais fácil.” [“Alice”, 21/fevereiro/2018].

“Eu vivi numa aldeia (...) Tu ali nem podias fazer a experiência. Nem sequer podias dizer que ias fazer a experiência para te definir. Tu não tinhas hipótese! (...) Primeiro, ninguém assumia nada. (...) eu na aldeia tinha muitas amigas (...) mas nem sequer podia passar pela tua cabeça qualquer coisa, porque é como eu te digo, tu não podias fazer a experiência para te definir. Mas eu casei muito nova, casei com vinte anos (...) Às vezes lembrava, o livro, a professora, aquilo tudo... Mas tu nem sequer podias pensar «eu vou fazer a experiência para me definir, para saber como é» e claro, começam os namorados, os bailaricos (...) e tu vais casar com quem simpatizas mais, com quem gostas mais.” [“Maria”, 25/janeiro/2018].

⁷⁰ O mesmo acontece na Espanha franquista. Raquel Mendéz (2009) afirma que “as mulheres que desejavam e amavam outras mulheres viveram na mais absoluta repressão da sua sexualidade, que as condenava ao silêncio e clandestinidade. Estavam muitas vezes sumidas, numa situação que carecia de inteligibilidade, carentes de redes (...)” (Mendéz, 2009: 3; tradução minha).

⁷¹ Embora exista na representação e punição legal, que tratarei mais adiante.

Assim, muitas mulheres acabavam por entrar em relações heterossexuais (Guinote in Almeida, 2010: 110), sem a compreensão da sua verdadeira orientação sexual, devido um *habitus* (Bourdieu, 2006 [1979]: 162) incorporado da heterossexualidade como único caminho possível, como veremos no Capítulo 2.

Analizados os três eixos do movimento de padronização da moral burguesa que afeta Portugal e que atinge a sexualidade no geral e a homossexualidade em particular, é importante compreender, também, as conceções referentes à medicina e ao enquadramento legal da homossexualidade no país durante o período da ditadura salazarista.

1.2. Enquadramento legal da homossexualidade “Sabia que era reprimido, por lei” (“Carlos”)

É importante dar conta que a homossexualidade não começa a ser punida em Portugal durante o período do Estado Novo, mas muito antes. As monarquias liberais de influência napoleónica⁷² encaravam a homossexualidade de forma permissiva, sendo que não a criminalizavam (Correia, 2016: 22). No país, a primeira legislação moderna que se aplica à homossexualidade é o Código Penal de 1852, promulgado pela Monarquia Constitucional, que em 1820 substituiu o regime de Monarquia absoluta e em 1821 aboliu a Inquisição (Cascais, 2016: 95), embora não diretamente, pois tanto o Código de 1852 como o de 1886 ignoram a homossexualidade, sendo a palavra “sodomia”⁷³ remetida para artigos sobre o “atentado ao pudor-lenocídio” (Almeida, 2010; Cascais, 2016; Correia, 2016). Ou seja, as relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo são criminalizadas apenas no âmbito de outros crimes, como era o caso do “atentado ao pudor”⁷⁴, enquadrado nos artigos 390º e 391º, Capítulo IV, do Código Penal de 1852, que trata dos “crimes contra a honestidade” (Almeida, 2010; Cascais, 2016; Correia, 2016).

⁷² Na Alemanha, por exemplo, estava-se sob influência do Código Prussiano. No final do século XIX, em 1871, no império do Kaiser Guilherme I Hohenzollern e no governo do chanceler Otto van Bismarck, é introduzido o Artigo 175, que criminaliza os atos sexuais entre homens. Tal Artigo abre caminho à repressão aos homossexuais por parte do regime nazi (Correia, 2016: 23).

⁷³ Até então, a sodomia era qualificada como pecado nefando e sancionada nos Regimentos inquisitoriais portugueses e no Direito Canónico, mantendo-se igualmente no conjunto da legislação do Direito Civil (Cascais, 2016: 95). Todavia, quando se observa mais de perto a ação do Tribunal do Santo Ofício em Portugal constata-se que “(...) os acusados de sodomia não só representam uma pequena percentagem dos perseguidos por este tribunal eclesiástico, como nos surgem concentrados em determinados períodos, grupos sócio-profissionais e numa circunscrição inquisitorial central: Lisboa.” (Gameiro, 1998: 64).

⁷⁴ Ou seja, apesar do primeiro Código Penal não possuir nenhum artigo acerca das práticas homoeróticas estas podiam ser consideradas enquanto “atentados ao pudor”, aplicando-se penas de degredo ou prisão (Brandão, 2008: 3).

No artigo 391º é referido o “«atentado contra o pudor de alguma pessoa de um ou outro sexo, que for cometido com violência, quer seja para satisfazer paixões lascivas, quer seja por outro qualquer motivo», Secção 2ª: «Atentado ao pudor, estupro voluntário e violação» (Cortes Gerais 1855). Tal como está redigido, o articulado deste artigo implica que, para haver crime, é necessário que haja claramente um perpetrador e uma vítima e que o bem a ser protegido pela lei se refere ao interesse de uma pessoa individual que foi lesada na *sua* «honestidade» e no *seu* «pudor»” (Cascais, 2016: 96).

Já o artigo 390º, refere:

“O ultraje público ao pudor, commettido por acção, ou a publicidade resulte do logar, ou de outras circunstancias de que o crime for acompanhado; e posto que não haja offensa individual da honestidade de alguma pessoa, será punido com a prisão de tres dias a um anno, e multa correspondente.” (Código Penal, 1855: 116).

Além de não ser explícito em que consiste o ultraje, também não refere explicitamente atos entre pessoas do mesmo sexo, o artigo abre caminho a um crime em que só existe perpetradores, sendo as vítimas a sociedade em geral, lesada coletiva e publicamente do pudor. (Cascais, 2016: 96).

“Acontece que é este Artigo 390º que virá a aplicar-se realmente na prática aos homossexuais, e será Asdrúbal António de Aguiar a esclarecer que «(s)erão ultrajes públicos ao pudor factos [...] como os de indivíduos do mesmo sexo executarem actos homossexuais à vista das outras pessoas» (Aguiar 1941: 767), embora recaiam também nesta categoria a cópula heterossexual, a masturbação, a nudez exebicionista e a bestialidade praticadas em locais públicos.” (Cascais, 2016: 96).

É ainda estabelecida a moldura penal genérica, de prisão correccional de três dias a um ano e multa correspondente.⁷⁵

A revisão do Código, em 1893, em nada altera este quadro legal, que será herdado pelo regime republicano, em 1910, e que se manterá com a ditadura que lhe sucede. A partir da visão da legislação, as relações entre pessoas do mesmo sexo não são, por si só, objeto de sanção, a não ser que envolvam coação, violência ou a menoridade de uma das pessoas. No entanto, seria possível, à luz do Artigo 390º, a detenção de homossexuais em flagrante delito, designadamente em locais públicos de encontro e

⁷⁵ Uma nova publicação oficial do Código Penal é aprovada em 1886, embora sem grandes alterações, acrescentando às circunstâncias agravantes do atentado ao pudor, o facto do criminoso ser eclesiástico ou ministro de um culto religioso e o facto de o criminoso ter transmitido sífilis ou doenças venéreas à pessoa. (Cascais, 2016: 97).

engate, que eram constantemente vigiados pela polícia com rusgas regulares (Aguiar in Cascais, 2016: 97).⁷⁶

Com a instauração da República em Portugal, em 1910, surge pela primeira vez, na época moderna, uma lei enquadradora da homossexualidade (Almeida, 2010; Cascais, 2016), a lei de 20 de Julho, sobre mendicidade⁷⁷. Esta lei estendia a definição de vadio a outros personagens, como “(...) o falso mendigo, ao mutirrecidivista, i.e., àquele que era alvo de várias condenações por qualquer crime; ao proxeneta ou àquele que vivia «a expensas de mulher prostituta» e ao homossexual, ou melhor, ao que se entregava a «práticas de vícios contra a natureza.»” (Pereira Bastos, 1997: 49)⁷⁸.

“Em nome da Nação, o Congresso da República decreta, e eu promulgo, a lei seguinte:

Artigo 1º, Aquele que sendo maior de 16 anos, não tenha meios de subsistência, nem exercite habitualmente nenhuma profissão, ou ofício, ou outro mester em que ganhe a sua vida, não provando necessidade de força maior que o justifique de se achar nestas circunstâncias, será competentemente julgado e punido como vadio e como tal posto à disposição do Govêrno, para ser internado num dos estabelecimentos a que se refere o artigo 14º, por tempo não inferior a três meses nem superior a seis anos (...) Artigo 3.º Será condenado em prisão correcional dum mês a um ano. 1º todo aquele que se entregar à prática de vícios contra natura.” (Governo da República, 1912: 714).⁷⁹

Segundo António Cascais (2010), é de notar nesta legislação, em primeiro lugar, as mudanças terminológicas de “«ultraje público ao pudor» e «crimes contra a honestidade» (...) para noções essencialistas («vício» e «natureza»)” (Cascais, 2016: 98). Tal aconteceria devido a uma discriminação social, simbólica, ritual e que reproduz

⁷⁶ É igualmente importante compreender que a lei refletia a perceção social e um sistema de valores extrajurídico, tendo um efeito de reforço das representações coletivas e dos preconceitos que fariam parte do senso comum do tempo, do que poderia ser entendido como «ultrajante» (Cascais, 2016: 97).

⁷⁷ Note-se que a mendicidade já estava enquadrada no Código Penal de 1852. A «falsa mendicidade» estava assimilada à vadiagem e era considerada crime, “(...) punível com pena de prisão até seis meses, ficando o condenado entregue ao governo e sendo obrigado a trabalhar.” (Pereira Bastos, 1997: 49).

⁷⁸ Em Espanha, uma lei semelhante de defesa social - Ley de Vagos e Maleantes -, surge mais tarde, em 1933 (Molina Artaloytia, 2015: 96). O Art. 2.º dessa mesma lei declarava quem podia ser observado enquanto perigoso e submetido a tal lei. A sua revisão, em 1954 (no mesmo ano que em Portugal é feita a revisão do Código Penal e criminalização da homossexualidade), abre caminho à penalização da homossexualidade através do Artigo 2.º, 2.º ponto, que passa a incluir os homossexuais. O Artigo 6.º também é alterado, passando os homossexuais a estarem sujeitos à aplicação de medidas de segurança, com o internamento em estabelecimento de trabalho ou colónias agrícolas, a obrigação de declarar a sua residência ou a submissão à vigilância de delegados (Presidencia del Gobierno, 1954: 4862).

⁷⁹ A legislação também se refere às mulheres, ao afirmar que “Art. 24.º Enquanto não for criado estabelecimento para internato de indivíduos do sexo feminino, os que incorrerem nas disposições dos artigos 1º, 3º e 5º da presente lei serão internados na cadeia de Lisboa destinada a tais indivíduos (Aljube) e aí sujeitos ao regime de trabalho, observando-se em tudo que fôr aplicável a presente lei e sendo as atribuições do conselho disciplinar do estabelecimento desempenhadas pelo director das cadeias civis.” (Governo da República, 1912: 714).

como exclusão institucional, na direta proporção com que define uma categoria de pessoa e, com ele, o grupo inteiro a que ela pertence. Encontramo-nos, então, na presença de um deslocamento do eixo da criminalização, do ato delituoso concreto para a personalidade daquele que o comete, o que implica que, neste aspeto, a lei passe a sustentar-se sobre um esteio “psicologizante” até então ignorada, que traz à superfície a tónica essencialista da terminologia utilizada (Cascais, 2016: 98).

Com efeito, é no quadro político criado pelo regime republicano que o vadio⁸⁰ e celibatário se configuram como fonte e como objeto de medo social e cuja perigosidade se iria transmitir ao homossexual (Cascais, 2016: 99). O propósito de tal lei será que o trabalho regenerador restitua o homossexual aos bons costumes, isto porque, em última instância, é o homem (ou a mulher) que não casa, mas que pode e deve ser restituído à capacidade de se unir a uma pessoa do outro sexo (Cascais, 2016: 100).

A Lei de 1912 dá ainda conta:

“Art. 14.º “Para os efeitos desta lei, são criadas: uma Casa Correccional de Trabalho e uma Colónia Penal Agrícola. (...) Art. 16.º O Govêrno utilizará na instalação da Casa Correccional de Trabalho qualquer edifício do Estado, susceptível de receber essa adaptação, aproveitando nela igualmente o pessoal da Penitenciária de Coimbra (...) Art. 17.º A Colónia Penal Agrícola será instalada no edifício e terrenos que constituem a quinta do Fontelo, na posse do Estado, a qual é situada no concelho de Viseu (...)”
(Governo da República, 1912: 714).

A criação destas instituições visa então a reeducação moral, física e profissional dos vadios, “«impondo-lhes um trabalho, metódico e vigiado que até agora não tem tido» e «dá-se aos juízes de Investigação Criminal competência para julgar os crimes indicados, para que, em casos simples e de fácil averiguação, quando realizadas as prisões em flagrante delito, haja toda a brevidade na aplicação das penas», de tal modo que «a proposta [...] trará ao país e mormente às grandes cidades, vantagens que, num futuro próximo, facilmente se apreciarão» para tanto se determinando que será condenado a prisão correccional de um mês a um ano «1.º Aquele que se entregar à prática de vícios contra a natureza» (Câmara dos Deputados 1912)” (Cascais, 2016: 101). Os estabelecimentos a destacar foram ambos utilizados até à década de sessenta do século XX e estudados por Susana Pereira Bastos, a Colónia de Trabalho do Pisão e

⁸⁰ Veja-se, por exemplo, que a GNR, criada em 1911, tinha como missão, no seu artigo 9º, “«perseguir os vagabundos, protegendo as propriedades para impedir que sejam invadidas por eles» mas sem explicitar a homossexualidade (Almeida, 2010: 78).

o Albergue da Mitra (Bastos, 1997). Serão dois os corpos policiais que estarão encarregues de fazer cumprir a lei de 1912. O policiamento e a manutenção da ordem estão a cargo da Polícia Cívica de Lisboa⁸¹, antecessora da atual Polícia de Segurança Pública, e a Polícia de Investigação Criminal, atual Polícia Judiciária, a qual tinha funções de investigação criminal. (Cascais, 2016: 102)⁸².

Quando se dá o 28 de Maio de 1926, a punição da homossexualidade está, indiretamente, enquadrada na lei, mas o seu julgamento e condenação estava nas mãos dos órgãos policiais ao invés dos judiciais⁸³. O regime ditatorial vem otimizar o sistema, mas não altera a filosofia da condenação dos «vícios contra a natureza», que formalmente será introduzida em 1954, com a revisão do Código Penal (Almeida, 2010: 70). Tal otimização da legislação tem que ver com alterações às regras da prisão preventiva e das competências dos diretores da Polícia de Investigação Criminal e a aprovação, em 1929, de um Código do Processo Penal que alarga a aplicação da prisão preventiva e passa a prevê-la, no artigo 254.º “«sem culpa formada» quando «o infrator seja vadio ou se prove que ameaça praticar novos crimes e consumir os que tenha começa a executar ou que, por intimidação ou corrupção ou por qualquer meio fraudulento, tente destruir ou desvalorizar as provas ou perturbar a marcha do processo.»” (Correia, 2016: 35)⁸⁴.

A 28 de Maio de 1936, é promulgada, com o Decreto-lei nº 26643, uma reorganização dos “«serviços destinados à execução da pena de prisão e das medidas de segurança, e de tudo o que constitui o seu natural complemento» (Governo da República *cit.*

⁸¹ A legislação que norteava as polícias que originariam a PSP colocava explicitamente as funções destas forças no combate à homossexualidade (Almeida, 2010: 78).

⁸² Será esta Polícia a quem caberá, já no período da ditadura, “pelo decreto 15331, de 19 de Abril de 1928, passa a competir aos diretores, subdiretores e adjuntos da PIC «o julgamento dos crimes previstos na lei de 20 de Julho de 1912, quando cometidos nas áreas dos concelhos de Lisboa, Porto e Coimbra».” (Correia, 2016: 67). Ana Correia (2010) afirma que a esmagadora maioria das detenções é realizada pela PSP em flagrante delito e num local público ou semipúblico, sendo que grande parte das detenções acontecia em “(...) urinóis públicos, na via pública ou em vãos de escada de prédios, encontrando-se algumas detenções efetuadas em casa ou casas de «quartos mobilados», designação legal para locais da prática de prostituição tolerada.” (Correia, 2016: 71).

⁸³ Tal acontece com o Decreto nº 5576, de 10 de Maio de 1919, “«o governo atribuiu (...) ao director da polícia de investigação e aos seus adjuntos competência para proceder ao julgamento nos termos do nosso processo sumaríssimo dos acusados da prática de crimes de vadiagem e de reincidência em crimes de pena correcional cometidos na comarca de Lisboa». O poder da polícia aumenta ainda mais com o Decreto nº 8435, de 21 de Outubro de 1922, que precedeu à reestruturação dos serviços de polícia. Então, os «diretores da polícia de investigação criminal de Lisboa e do Porto» ganham «competência para proceder ao julgamento, em processo sumário, dos réus detidos em flagrante delito pela prática de um largo número de crimes leves, puníveis apenas com pena de multa até 200\$00».” (Código Penal in Almeida, 2010: 70).

⁸⁴ Assim, a otimização da legislação que reprime a homossexualidade é sempre feita no âmbito da designação de vadios (Almeida, 2010: 71).

in Cascais, 2016: 103). A criação da figura penal das medidas de segurança é justificada por parecer evidente ao legislador a necessidade de subordinar ao direito penal «estados altamente prejudiciais para a sociedade, porque nêles se gera a ameaça permanente do crime, que é necessário modificar e melhorar», bem assim como «actos que não constituem ainda um crime, mas são um estado de predelinquência, que é igualmente necessário suprimir» (Governo da República cit. in Cascais, 2016: 103). Assim, impõe-se a individualização da pena, porque para a ação criminosa de cada indivíduo «têm de se empregar meios que neutralizem aquelas tendências, vícios e defeitos que o determinaram a praticar o crime e por isso variam consoante as tendências, vícios ou defeitos que se propõem combater» (Governo da República cit. in Cascais, 2016: 103).

“Impõe-se por isso, como necessidade urgente, uma organização que defina claramente os fins a atingir, que formule princípios seguros de orientação e trace um plano de realizações em que a diversidade de estabelecimentos e serviços se adapte à variedade dos delinquentes. Sem essa definição, sem êsse programa, todo o esforço será fragmentário, um pouco ou muito mesmo ao acaso e talvez contraditório, difícil a execução dos processos de luta contra o crime, quási inútil o desembolso de elevadas importâncias, continuando afinal adiada a resolução de um problema instantâneo, resolução que constitui um imperioso dever do Estado, qual é o da defesa da paz pública, sempre necessária ao labor produtivo.” (Governo da República, 1936: 581).

Tal diploma estabelece então duas classes, as prisões e os estabelecimentos para cumprimento de medidas de segurança⁸⁵, sendo os segundos que acolherão os homossexuais (Cascais, 2016: 103). As medidas de segurança, destinam-se a ser cumpridas em prisões especiais; para menores, dos dezasseis aos vinte cinco anos, são criadas as prisões-escolas para cumprimento da pena que seria igual ou superior a três anos de prisão e os estabelecimentos para cumprimento das medidas de segurança, que podiam ser manicómios criminais e colónias agrícolas ou de trabalho, destinados a mendigos, vadios e equiparados⁸⁶ (Cascais, 2016: 104)⁸⁷.

⁸⁵ À época, já existia a Mitra, albergue criado em 1933, que passa a instituição parapsiquiátrica em 1952 e extinta em 1974. Segundo Susana Pereira Bastos (1997), nos anos 30, 40 e 50, “tomou a feição de «estabelecimento para vadios e seus equiparados» (prostitutas de escândalo público ou desobedientes às prescrições policiais, chulos, rufiães, proxenetas, homossexuais, reincidentes, cadastrados, alcoólicos e outros intoxicados, etc.) em cumprimento das medidas de segurança ou admitidos administrativamente, identificando-se portanto como uma das categorias institucionais previstas na Nova Organização Prisional de 1936.” (Bastos, 1997: 212). Além desta, já existia também a Colónia de Trabalho do Pisão, em Alcabideche (Almeida, 2010: 71).

⁸⁶ António Cascais (2016) refere que poderiam ser estabelecimentos especializados ou seções diferenciadas num mesmo estabelecimento. Por exemplo, os «pavilhões de segurança» do Hospital Miguel Bombarda e o Hospital Conde de Ferreira (Cascais, 2016: 104) Ver: (Cascais, António Fernando

É nos estabelecimentos para cumprimento de medidas de segurança que se encontram os vadios e equiparados, logo, os homossexuais, facto que passa despercebido quando estes são condenados por outros delitos (Cascais, 2016: 104). Prevê-se que o internamento seja de um a seis anos, sendo que pode ser prolongado por períodos sucessivos de tempo não superior a dois anos cada. É ainda determinado que a sentença condenatória não pode ser alterada, a menos que por outra sentença judicial, prevendo-se ao mesmo tempo que a execução de penas privativas de liberdade se realize de forma a conservar-lhe o valor intimidatório, se procure a readaptação do delinquente. Mais, logo a seguir impõe-se que a conduta do preso não deva ser avaliada apenas pela “«submissão aos regulamentos, mas sobretudo pela vontade, persistência e aptidão manifestadas para a vida honesta»” (Governo da República *cit. in* Cascais, 2016: 104).

A vigilância moral do detido justificava-se assim para que este não ficasse “«completamente abandonado ao domínio dos instintos, dos vícios, das suas tóras, sem ninguém que o chamasse à realidade da vida, que o levasse a arripiar caminho e lhe mostrasse o pendor funesto das suas inclinações.»” (Saldanha *cit in* Cascais, 2016: 105). Tal situação seria prática comum a todos os estabelecimentos prisionais, visando a dissuasão de atividades sexuais entre reclusos (Cascais, 2016: 105).

Compreendemos então que o Decreto-lei nº 26243, de 1936, inaugura o auge da repressão política e social da ditadura e, ao mesmo tempo, confere ao poder judicial uma margem de liberdade na interpretação e aplicação de medidas repressivas que se aproxima da pura arbitrariedade, “(...) abrindo caminho à discricionariedade com que, designadamente, será estabelecida, interpretada e reprimida a perigosidade, quer de opositores políticos, quer de vadios e equiparados.” (Cascais, 2016: 106).

Segundo São José Almeida (2010), é em 1945 que se dá a mudança de paradigma do sistema jurídico que reprime os excluídos do sistema⁸⁸, sendo o responsável direto desta mudança o ministro da Justiça, Manuel Gonçalves Cavaleiro de Ferreira (Almeida, 2010: 72). A reforma introduzida é extensa, abrangendo vários pilares do

& Medeiros, Margarida. (2016) (eds.), *Hospital Miguel Bombarda 1968 – Fotografias de José Fontes*, Lisboa, Documenta).

⁸⁷ Na ditadura franquista, o internamento dos homossexuais realizava-se em estabelecimentos especiais, à semelhança dos portugueses, ou seja, campos de trabalho e colónias agrícolas (Olmeda 2014 [2013]: 265), embora a partir da alteração da Lei de Vagos y Maleantes, em 1954. Na Alemanha, o envio de homossexuais para campos de concentração começa mais cedo (1936), o que também se deve à prematura criminalização da homossexualidade no país, em 1871. (Elman, 1996): 3).

⁸⁸ Tal mudança é influenciada pelos ventos do pós II-Guerra Mundial e salientada no âmbito do tratamento aos presos políticos, embora abrangendo também os vadios e seus equiparados, homossexuais incluídos (Almeida, 2010: 72).

sistema. Muitas destas mudanças implicam diretamente no tratamento que passa a ser dado aos homossexuais, que começam a estar sujeitos a menos arbitrariedade e são incluídos em regras estreitas e fiscalizáveis pelo poder político (Almeida, 2010: 72). Cavaleiro de Ferreira retira às polícias o direito a julgar e aplicar penas e medidas de segurança a presos políticos, vadios e equiparados, e obriga, por lei, a que esses detidos sejam entregues ao poder judicial, através dos Tribunais de Execução de Penas⁸⁹. Estes são criados em Abril de 1945, pela Lei nº 2000, de 16 de Maio de 1944, com o propósito de declarar a existência, modificação ou permanência do estado de perigosidade, bem como a colocação de reclusos em liberdade condicional (Cascais, 2016: 106):

“Lei n.º 2000 – Estabelece as bases atinentes à reabilitação dos delinquentes e à jurisdicionalização das penas e das medidas de segurança. (...) 1. Haverá os tribunais de execução das penas que as necessidades do serviço aconselharem, constituídos por juízes singulares do quadro da magistratura judicial, que julgarão de facto e de direito, e com a área de jurisdição que vier a ser fixada em diploma regulamentar. 2. Estes tribunais deverão colher, directamente ou por intermédio de outros órgãos, as informações que entenderem convenientes, nos estabelecimentos prisionais ou fora deles, para que as suas decisões correspondam às verdadeiras condições dos condenados.” (Governo da República, 1944: 439).

Se, durante a República e os primeiros anos da ditadura, a repressão aos homossexuais era exercida pela Polícia de Segurança Pública, essa incumbência passa para a Polícia Judiciária⁹⁰, através do Decreto-lei 35042, que reorganiza os serviços desta força policial. (Cascais, 2016: 106). Passa então a ser da competência da Polícia Judiciária as “(...) funções de investigação criminal ou post-delituais” (Governo da República, 1945: 840). Segundo o Decreto-lei 35042 (Governo da República, 1945), não basta a simples ação estática da presença, é necessário “(...) um trabalho de investigação e activa vigilância por agentes especializados no conhecimento do meio e dos processos criminais.” (Governo da República, 1945: 840).

⁸⁹ Estes tribunais teriam competência para “«declarar o estado perigoso de um delinquente e aplicar-lhe a corresponde medida de segurança, quando tal decisão não tenha sido tomada por outro tribunal» (Ministério da Justiça 1966: 141), bem assim como para declarar a permanência ou a cessação do estado perigoso no termo da pena, do período de prorrogação dela ou do cumprimento do mínimo da medida de segurança, conceder a liberdade condicional e decidir sobre a prorrogação e a revogação da pena ou da medida, conceder ou revogar a reabilitação do condenado.” (Cascais, 2016: 106).

⁹⁰ “Que substitui a velhas polícias criminais e cuja lei fundadora passa a ser assimilado o que estava prescrito na lei de 1912, que é então revogada.” (Almeida, 2010: 74).

*“Artigo 1.º A polícia judiciária tem por fim efectuar a investigação dos crimes e descobrir os seus agentes, procedendo à instrução preparatória dos respectivos processos, e organizar a prevenção da criminalidade, especialmente da criminalidade habitual.”*⁹¹ (Governo da República, 1945: 841).

Dos inúmeros artigos que determinam as várias competências da Polícia Judiciária, passa a constar, entre outras vigilâncias⁹², a:

“1.º A vigilância dos delinquentes perigosos, vadios, rufiães, homo-sexuais, proxenetas, receptadores e usurários e de todos os suspeitos de ocultarem, com a aparência de vida honesta ou de profissão legal, uma vida criminosa.” (Governo da República, 1945: 843)⁹³.

Cabe também a esta força policial propor aos tribunais de execução das penas ou aos tribunais de comarca a aplicação de medidas de segurança relativamente “aos vadios (...) aos indivíduos aptos para ganharem a sua vida pelo trabalho que se dediquem à mendicidade ou explorem a mendicidade alheia (...) aos rufiães que vivam total ou parcialmente a expensas de mulher prostituída (...) aos que se entreguem à prática de vícios contra a natureza (...) às prostitutas (...) aos que mantenham ou dirijam casa de prostituição e aos que favoreçam ou excitam habitualmente depravação ou corrupção de menores (...)” (Governo da República, 1945: 843). A todos estes indicados no art. 22.º, podem ser aplicadas várias medidas de segurança, como a caução de boa conduta, a liberdade vigiada e o internamento em casa de trabalho ou colónia agrícola, sendo que António Cascais (2016) afirma que, aos homossexuais, “(...) se fossem delinquentes primários, é imposta a caução de boa conduta ou a liberdade vigiada; a reincidência implica a caução do dobro do montante inicial ou internamento.” (Cascais, 2016: 107).

O diploma da reforma da Polícia Judiciária fazia parte de um conjunto que tinha como objetivo a reforma e coerência de um quadro jurídico-legal que era tido como

⁹¹ É ainda referido que em matéria de prevenção da criminalidade habitual, o Ministério Público, a polícia de segurança pública e a guarda nacional republicana, os presidentes das câmaras municipais e os juizes de paz, também têm funções de polícia judiciária (Governo da República, 1945: 841).

⁹² São referidas, no Art. 21.º, 2.º “A vigilância e fiscalização de hotéis, hospedarias, restaurantes, cafés, tabernas, casas de diversões, casas de pernoita ou com quartos de aluguer, casas de prostituição e outros lugares semelhantes” e 3.º “A vigilância de bares, meios de transporte, locais públicos onde se efectuem operações comerciais, de bolsa ou bancárias, recintos de reunião ou de espectáculo ou quaisquer outros locais que possam servir de campo de acção ou de encontro de malfetores.” (Governo da República, 1945: 843).

⁹³ Com a reorganização da PSP, em 1953, tal é reafirmado, com o Decreto-lei 39497, de 31 de Dezembro de 1953: “Art.º 1, 6.º, *Vigiar os vadios rufiões, homossexuais, prostitutas, proxenetas, receptadores e, de um modo geral, todos os indivíduos suspeitos ou perigosos, propondo aos tribunais competentes as medidas de segurança que lhes forem aplicáveis*” (Governo da República, 1953: 1650). Em Fevereiro de 1954 reafirma-se tais competências da PSP (Almeida, 2010: 79). É no Decreto-lei 39550, de 26 de Fevereiro de 1954, embora, desta vez no Art. 2.º. (Governo da República, 1954a: 135).

obsoleto. Além disso, pretendia também “limitar de algum modo a arbitrariedade na interpretação e na prática das leis, a partir do momento em que, no pós-Segunda Guerra Mundial, o comportamento interno da ditadura, útil mas embaraçosa no quadro da Guerra Fria, começa a ficar de baixo de olho dos regimes democráticos europeus com os quais não pode deixar de se relacionar e ser comparada.” (Cascais, 2016: 108).

É na revisão do Código Penal, em 1954, que finalmente é vertida a nova legislação que abrange a homossexualidade (Almeida, 2010: 75). Para justificar tais reformas, invoca-se, segundo António Cascais (2016), a necessidade de superar as incoerências a que tinham dado origem múltiplas reformas legislativas parciais, as quais se refletem parcialmente na evolução do sistema de penas à margem do Código Penal, nunca substituído. O regime faz publicar, em 5 de Junho de 1954, o Decreto-lei nº 39688, com o propósito de remodelar o sistema de penas e da respetiva aplicação (Cascais, 2016: 108).

“A consideração do delinquente ou do provável delinquente penetrou na estrutura das penas e moldou as medidas de segurança: legislação complementar do código procede à classificação dos delinquentes imputáveis, sob o aspecto da sua perigosidade; enumera as medidas jurídicas suscitadas pelo estado pré-delitual dos indivíduos perigosos criminalmente e dos delinquentes inimputáveis, e estatui sobre a condenação condicional, a liberdade condicional, o resgate das penas de multa e o desconto da prisão preventiva nas penas privativas de liberdade.” (Governo da República, 1954b: 647).

António Fernando Cascais (2016) afirma que é pela primeira vez abordada a questão da perigosidade do indivíduo, enfatizando o âmago doutrinário desta reforma, que incide nas características pessoais do delinquente, quer com vista ao enquadramento penal dos indivíduos com determinado estilo de vida, quer com vista à realização da respetiva ressocialização (Cascais, 2016: 108).

É então que nascem os artigos 70º e 71º, que regulamentam as medidas de segurança, que permanecerão no Código Penal até à sua renovação, em 1982. O artigo 70.º refere-se às medidas de segurança, sendo estas “o internamento em manicómio criminal (...) o internamento em casa de trabalho ou colónia agrícola (...) a liberdade vigiada (...) a caução de boa conduta (...) e a interdição do exercício de profissão.” (Governo da República, 1954b: 649). Já o artigo 71.º mostra a quem são aplicadas as

medidas de segurança⁹⁴ e, no qual se encontra, no ponto 4º, “Aos que se entreguem habitualmente à prática de vícios contra a natureza” (Governo da República, 1954b: 650).

Finalmente, o artigo 72.º refere a alteração do estado de perigosidade, determinante de prorrogação das penas ou de aplicação de medidas de segurança (Governo da República, 1954b: 650)⁹⁵. Cascais (2016) argumenta que se o que se pretendia era limitar o arbítrio policial e judicial, o certo é que ele não desapareceu pura e simplesmente, sendo este o quadro jurídico com que a perseguição legal aos homossexuais portugueses chega ao final da ditadura. (Cascais, 2016: 109). E acaba por só ser alterado em 1982, com a revisão do Código Penal.

No entanto, São José Almeida (2010) afirma que a situação em relação aos detidos muda novamente com o marcelismo, quando se procede à revisão do Código Penal que entra em vigor em 1972, depois da revisão da Constituição em 1971 (Almeida, 2010: 76). As novidades relativamente às medidas de segurança são várias:

“(...) a re-introdução de prazos máximo improrrogáveis para o internamento, a proibição da aplicação de pena indeterminada a condenado em pena de prisão ou prisão maior, a proibição da aplicação provisória de medidas de segurança privadas da liberdade, salvo internamento de loucos em manicómio criminal.” (Pinto de Albuquerque cit. in Almeida, 2010: 77).

Concretamente, relativamente aos homossexuais, fica determinado:

“(...) o regime geral da inadmissibilidade da liberdade provisória foi restringido aos casos de o crime imputado ao arguido ser punível com pena superior a oito anos e de prisão maior, ou sendo o arguido reincidente, vadio ou equiparado, de o crime doloso ser punível com pena de prisão superior a um ano, alivinado o regime vigente desde 1945 da obrigatoriedade da prisão preventiva quando ao arguido fosse imputada prática de um crime punível com pena maior temporária de dois a oito anos de prisão ou quando o arguido fosse um delinquente de difícil correcção ou um vadio ou equiparado.” (Pinto de Albuquerque cit. in Almeida, 2010: 77).

1.3 A visão médica – “Era uma doença” (“Luís”)

⁹⁴ Os indivíduos sujeitos a medidas de segurança são os mesmos que estão presentes no Decreto-Lei 35042, mencionado anteriormente.

⁹⁵ Note-se que, dois anos mais tarde, o Decreto-lei nº 40555, de 12 de Março de 1956, fixa as condições de revogação da liberdade condicional e define o regime da admissibilidade das medidas provisórias de segurança (Governo da República, 1956: 321).

Até ao final do século XIX, a perversão sexual permaneceu no campo da justiça embora depois os psiquiatras tenham tomado interesse por estas questões (Tamagne, 2006: 153). Em Portugal, permaneceu até muito mais tarde, já no quarto quartel do século XX, devido à situação ditatorial presente no país. Mas a verdade é que a visão médica também chegou, acabando por andar de braço dado com a lei. Se há quem não viva a sua sexualidade socialmente útil e politicamente enquadrada, ou seja, os que se desviam do modelo da sociedade patriarcal e heterossexual, então estes devem ser reorientados e colocados no caminho certo (Almeida, 2010: 47). Se tal poderia ser feito através da lei, como observado anteriormente, também o poderá ser através da medicina, que analisaremos posteriormente.

Segundo Gabriela Moita (2001), a equação entre homossexualidade e doença desempenhou a sua função em meados do século XIX, quando era imperativo encontrar uma solução para a legislação que condenava à morte as pessoas homossexuais, particularmente durante a Inquisição. Se, por um lado, até ao século XVIII, a perseguição não distinguia o sexo do parceiro mas sim os atos (todas as formas de sexualidade não reprodutiva), por outro, a partir do século XVIII, a perseguição ao homoerotismo passa a ser mais agressiva, estando em causa o sexo do parceiro e as características comportamentais atribuídas socialmente ao outro sexo, ou seja, o género, sendo os alvos de perseguição os homens efeminados e as mulheres masculinizadas (Moita, 2001: 3).

A partir do século XIX, os médicos passam a desenvolver vários discursos acerca do comportamento sexual⁹⁶. Na Medicina, o interesse por questões de natureza social e sexual levou ao desenvolvimento de novas formas de produção do saber e ao estabelecimento de novas especializações com a higiene pública, a saúde pública e, mais tarde, a psiquiatria forense (Moita, 2001: 62). Assim, os tribunais passam a fazer depender dos pareceres médicos as decisões a tomar relativamente aos então considerados crimes sexuais (Bullough in Moita, 2001: 62).

Durante a primeira metade do século XIX, o erotismo entre pessoas do mesmo sexo seria entendido enquanto uma perversão, divergindo os autores entre a natureza inata e adquirida. Note-se também que um terceiro grupos de autores considerava a existência de dois tipos de inversão, nuns casos seria inata (associado a pessoas de

⁹⁶ Que até então era considerado pecado, logo, imoral, refletindo-se a moral religiosa na legislação (Moita, 2001: 62).

classes sociais elevadas) e noutros seria um defeito moral (quando observada em classes mais baixas) (Moita, 2001: 71). Da categoria de perversão, à medida que foram sendo definidas várias subcategorias, autonomiza-se a subcategoria de inversão, que acaba por se constituir ela própria como categoria.

“A sua classificação seria condicionada pelas noções, agora dominantes, sobre a existência de dois seres distintos no desenho do corpo e correspondentes a dois sexos, ditos, opostos. A pessoa invertida é condenada, a nível dos sentimentos, dos desejos e dos comportamentos, em suma, do instinto sexual, contrária ao que o desenho do seu corpo dita. Trata-se, em última análise, de uma inversão dos papéis e dos sentimentos socialmente atribuídos a cada sexo que frustam as expectativas sociais e, em última instância, o papel reprodutivo, considerado uma necessidade básica da espécie.”
(Moita, 2001: 74 e 75).

Já na segunda metade do século XIX, assiste-se a uma luta pela conquista de significações para as pessoas que manifestam sentimentos e comportamentos contrários aos esperados em função do seu sexo, os invertidos⁹⁷. Assim, o comportamento sexual passa a ser interpretado como resultado de um tipo de identidade. No entanto, acreditava-se em dois tipos de pessoas invertidas, as que o são congenitamente e as que o foram por fatores sociais⁹⁸ (Moita, 2001: 75). A teoria de que os homossexuais o são de forma inata surge através de Karl Ulrichs, em 1868⁹⁹, que tentou demonstrar que os instintos «anormais» seriam naturais. Segundo a teoria, a homossexualidade não derivava de maus hábitos, de doenças hereditárias ou depravações e os indivíduos que a praticavam não eram física ou intelectualmente inferiores aos restantes (Bullough, 1976: 105). Mais, defendia uma tese baseada na embriologia.

“Ulrichs defendia que, no momento em que se dá a diferenciação biológica dos sexos, inicialmente com um desenvolvimento embrionário comum, não se dá a equivalente

⁹⁷ Segundo Michel Foucault (1998 [1984]), nos textos do século XIX existia um perfil-tipo do homossexual ou invertido. Os seus gestos, a sua postura, anatomia, a morfologia feminina de todo o seu corpo fazem, regularmente, parte dessa descrição desqualificadora: referindo-se, ao mesmo tempo, a uma inversão de papéis sexuais e ao princípio de um estigma natural dessa ofensa à natureza (Foucault, 1998 [1984]: 21). Ou seja, estas teorias “(...) assentam no pressuposto central de que o exercício da sexualidade está directamente associado ao género e de que este se organiza num binário que opõe o masculino ao feminino. Neste quadro, o homossexual «verdadeiro» era sempre efeminado e a lésbica «verdadeira» era sempre máscula” (Terry in Brandão, 2010: 312).

⁹⁸ Freud, por exemplo, apesar de afirmações marcadamente homofóbicas, recusa-se a considerar o invertido como um degenerado, defendendo que a escolha entre a homo e a heterossexualidade resulta de uma socialização, sendo a primeira disfuncional face ao carácter normativo da segunda (Gameiro, 1998: 26 e 27).

⁹⁹ É neste ano, em correspondência trocada entre Ulrichs e Károly Kertbeny que surgem, pela primeira vez, os termos homossexual e heterossexual. (Moita, 2001: 77)

diferenciação mental, surgindo assim um ser com corpo de homem e alma de mulher (...) que ele designa por uranista.” (Moita, 2001: 76).¹⁰⁰

A entrada definitiva da sexualidade no campo da Medicina através das patologias é feita pela mão de Richard von Krafft-Ebing. Embora este autor afirmasse que o seu objetivo era apenas o de dar conta das várias expressões da sexualidade humana, Krafft-Ebing não hesitou em propor uma teoria para a causa da homossexualidade nem de implicar-se no seu tratamento (Moita, 2001: 79). Considerava, tal como a maioria dos médicos entre 1870 e 1900, que em alguns casos a perversão não era um crime nem um pecado, mas uma doença, uma anomalia do sentimento sexual que deveria ser considerada clinicamente (Moita, 2001: 79).

Etiologicamente, Krafft-Ebing considerava que a homossexualidade era o resultado de um abuso frequente dos órgãos sexuais ou de uma anomalia do sistema nervoso, tratando-se tanto de uma condição neuropática como psicopática e chegou a propor vários tratamentos, como a hipnoterapia, a hidroterapia e a faradização. Mas é de salientar também que a posição deste autor foi sendo alterada ao longo do tempo e, em 1901, num artigo de jornal, admite que a homossexualidade era sempre inata e não patológica. A homossexualidade passava assim de um fenómeno patológico a uma condição biológica e psicológica, que devia ser aceite como um destino (Moita, 2001: 80).

A partir do século XX, a Medicina começou a especificar os desvios sexuais em categorias cada vez mais discretas, particularmente no caso masculino. De inversão sexual passou a ser entendida como uma inclinação de desejo (Moita, 2001: 81). Em 1913, Havelock Ellis defendia que a inversão sexual se referia à mudança dos impulsos sexuais. O homem podia ser invertido no seu objeto e comportamento sexual e manter-se masculino nos restantes hábitos. Distinguia, pois, a escolha do objeto sexual do comportamento sexual e social. Seria Freud que, ao introduzir os conceitos de objeto sexual e preferência sexual, clarifica a distinção, referindo-se ao objeto de desejo sexual e ao comportamento sexual preferido (Moita, 2001: 81).

Assim, a visão da homossexualidade enquanto doença é o pensamento da viragem do século XIX para o XX. Os médicos portugueses publicam trabalhos sobre o assunto

¹⁰⁰ Os trabalhos de Ulrichs (mas também de Westphal) ajudaram ao desenvolvimento da noção de um “terceiro sexo”. Magnus Hirschfeld terá sido o maior defensor desta conceção da homossexualidade enquanto terceiro sexo, desenvolvendo uma teoria hormonal, na qual a inversão seria o produto da influência de certas características congénitas, resultantes de secreções internas (Moita, 2001: 78).

entre 1885 e 1932. São essas teses, trazidas de outros países europeus, que vão tecendo as regras, que ditarão o que é ser homossexual, como se diagnostica, trata e cura a doença e que farão o fundo científico da visão do Estado Novo (Almeida, 2010: 48). Durante os anos supramencionados é, então, possível encontrar quatro trabalhos publicados em Portugal acerca da inversão ou da homossexualidade e um, mais geral, sobre perversões sexuais (Moita, 2001: 82). A primeira é apresentada em 1885 à Escola Médico-Cirúrgica do Porto por Adelino Silva, *A inversão sexual*. Albano Santos defende também a sua tese sobre perversões, *Perversão Sexual*, à Escola Médico-Cirúrgica do Porto. Egas Moniz, no seu livro *Vida Sexual*, publicado em 1906, dedica um capítulo à homossexualidade. Arlindo Camillo Monteiro, por sua vez, tem uma publicação acerca do *Amor Sáfico e Socrático*, em 1922, e, finalmente, Asdrúbal D'Aguiar edita um estudo em 1932, *Medicina legal: homossexualidade masculina através dos tempos*.¹⁰¹ (Moita, 2001: 82)¹⁰².

Gabriela Moita (2001) dá ainda conta de que todos os autores supramencionados distinguem dois tipos de homossexualidade: “uma, congénita, classificada como inversão, e outra, resultante da falta de controlo, por vício ou imoralidade, que corresponderia à classificação de perversão.” (Moita, 2001: 83).

Dois dos autores, Camillo Monteiro e Asdrúbal D'Aguiar, interpretam, assim, a homossexualidade como uma anomalia não patológica (Moita, 2001: 82). Por exemplo, Monteiro, considera que “«o uranismo»¹⁰³ nada tem ainda com (sic) a degenerescência, visto poder notar-se independentemente de estigmas dessa natureza».” (Monteiro *cit. in* Moita, 2001: 82). Assim:

“a degenerescência, as neuroses e as psicoses, a excitabilidade nervosa, a hereditariedade patológica, não servem de interpretação ao problema da homossexualidade (sic)” (Monteiro *cit. in* Moita, 2001: 83).

¹⁰¹ Anterior a este, D'Aguiar publica, em 1926, *Evolução da pederastia e do lesbismo na Europa: contribuição para o estudo da inversão sexual*.

¹⁰² Em todos os trabalhos é feita uma descrição histórica da vivência da homossexualidade. As reflexões de Camillo Monteiro e Asdrúbal D'Aguiar são os de maior envolvimento histórico; já os textos de Adelino Silva, Albano Santos e Egas Moniz preocupam-se mais com o «quadro clínico» numa perspetiva de intervenção. (Moita, 2001: 82).

¹⁰³ A homossexualidade masculina tomava o nome de “uranismo” (Moniz, 1924 [1906]: 405; Santos, 1903: 47; Silva, 1895: 459), embora também pudesse ser definido enquanto “pederastia” (Silva, 1895: 457). Note-se, no entanto, que alguns autores, como Santos (1903), afirmam que a pederastia seria apenas um dos modos de satisfação das tendências uranistas (Santos, 1903: 49).

No entanto, de ressaltar que, no caso do lesbianismo, ou “safismo” (a designação da época¹⁰⁴), este já era considerado pelos dois autores enquanto uma aberração e degenerescência patológica, impossibilitando que a mulher desempenhasse as suas funções de esposa e mãe¹⁰⁵ (Braga, 2011: 78).

Já Adelino Silva, Albano Santos e Egas Moniz atribuem um significado mórbido à homossexualidade, classificando-a enquanto degenerescência. (Moita, 2001: 82 e 83).

“(...) o uranismo é um estado mórbido; um uranista um doente.” (Silva, 1895: 259).

“A aberração do invertido, residindo n’uma disposição psycho-sexual anómala, nada tem que ver com os órgãos genitais (...) O pervertido, em geral, é um irresponsável. A sua aberração não é um vício nem uma paixão immoral, mas uma tendencia impulsiva (...)” (Santos, 1903: 47 e 48).

Neste sentido, Egas Moniz (1924 [1906]), que pretende dar conta no seu livro das anomalias das tendências sexuais, afirma mesmo que as práticas homossexuais levam à maior das desonras e às mais desprezíveis situações (Moniz, 1924 [1906]: xv), sendo que o homem seria um ser sexual e a mulher essencialmente mãe e tudo o que se afastasse disto era anormal.

“As perversões homossexuais não são acidentais, mas nitidamente patológicas, sobrevivendo em condições determinadas. Com efeito, estas anomalias foram observadas em todas as épocas e em todos os países mesmo em indivíduos que ignoravam completamente o que em outros se praticava (...)” (Moniz, 1924 [1906]: 408).

Na visão de Egas Moniz, a homossexualidade pouco ou nada teria a ver como o desenvolvimento dos órgãos genésicos, residindo antes numa disposição psicosssexual anormal:

“As causas anatómicas e funcionais que determinam esta anormalidade são ainda desconhecidas. O que sabemos é que sobre o invertido, para nos servirmos de uma expressão vulgar e muito característica, pesam geralmente taras neuropáticas, devendo considerar-se esta anomalia do sentimento psicosssexual como um estigma de degenerescência funcional.” (Moniz, 1924 [1906]: 420).

Para Camillo Monteiro e Asdrúbal D’Aguiar, os invertidos são observados enquanto saudáveis, por estarem numa situação em que nada podem fazer contra o que

¹⁰⁴ É possível encontrar um conjunto de termos aplicáveis às práticas sexuais entre mulheres (“homossexualidade”, “lesbismo”, “safismo”, “tribadismo”. (Brandão, 2010: 313; Moniz, 1924 [1906]: 407; Santos, 1903: 47).

¹⁰⁵ Simultaneamente, ameaçava o papel do homem dominante enquanto parceiro sexual natural e traduzindo, ao mesmo tempo, uma autossuficiência na área da sexualidade, na qual se considerava ser sempre pela mão masculina que todos os passos deveriam ser dados. (Guinote, 1997: 348).

sentem e, assim, em virtude da sua natureza, a manifestação homossexual ser normal (Moita, 2001: 83). Veremos, no entanto, que Asdrúbal D’Aguiar, apesar das suas considerações acerca dos invertidos, tentou estabelecer padrões de diagnóstico sobre homossexualidade.

“«os pederastas vivem quási todos isolados. A sua idade regula entre os dezoito e os 34 anos. São especialmente criados de servir, moços de cocheira, padeiros, soldados, etc. Antigamente faziam quási constantemente parte do pessoal dos prostíbulos, hoje parece ser raros em que esse costume se mantém.» (D’Aguiar cit. in Almeida, 2010: 54).

Aborda também a questão do travestismo, afirmando que “«os pederastas em Portugal pouco se transvestem. Se o não fazem não é porque lhes falte a vontade, mas pelo receio que têm de ser objecto de montaria por parte do vulgo e de caírem sob a alçada da lei. O que acabamos de afirmar refere-se ao transvestitismo completo, porquanto o transvestitismo esboçado, incompleto, é mais comum.»” (D’Aguiar cit. in Almeida, 2010: 55).

Acerca do lesbianismo, o mesmo autor afirma que as depravações das mulheres são frequentes em todas as classes, “(...) mas principalmente entre a nobreza, entre a alta burguesia, nas prostitutas, nas empregadas de comércio e indústria, nas actrizes, etc.” (D’Aguiar cit. in Brandão, 2010: 313), podendo tanto difundir-se em casas de prostituição, colégios, ou seja, lugares nos quais existem aglomerados de mulheres mas, também, em ambientes mais requintados, com mulheres de condições sociais mais elevadas (D’Aguiar in Guinote, 1997: 350).

Já para os defensores da homossexualidade enquanto patologia (Adelino Silva, Albano Santos e Egas Moniz), o padrão da homossexualidade, masculina e feminina, também se faz observar em todas as classes¹⁰⁶:

“Do mesmo modo que o amor do homem pela mulher se encontra em todas as camadas sociaes, o uranismo não é especialidade de nenhuma classe, encontra-se no nobre e no plebeu, no rico e no pobre, no ignorante e no intelligente.” (Silva, 1895: 163).

“O uranista vive ao nosso lado e pertence a todas as classes. O amor heterossexual é atributo geral da nossa espécie, mas a homossexualidade é vício que pertence a todos os graus da escala social.” (Moniz, 1924 [1906]: 423).

¹⁰⁶ No entanto, tanto Adelino Silva (1895) como Egas Moniz (1924 [1906]) dão conta de que as classes elevadas são “mais” atacadas pelo fenómeno “mórbido” da homossexualidade. (Silva, 1895: 163; Moniz, 1924 [1906]: 423).

“A homo-sexualidade feminina encontra-se tanto na abjecta rameira das viellas como na aristocrata de velhos pergaminhos.” (Santos, 1903: 63).

No entanto, o diagnóstico, tanto dos “uranistas” como das lésbicas, é difícil de realizar:

“O diagnostico do uranismo ou d’outra qualquer especie d’inversão sexual, não é tão simples como parece á primeira vista, isto percebe-se bem se atendermos á grande dificuldade que a humanidade tem em confessar os seus vícios, principalmente sendo tão repugnantes e hediondos (...)” (Silva, 1895: 251).

“O diagnostico apresenta ainda muito maiores dificuldades, porque as mulheres confessam muito menos frequentemente as suas culpas, os seus vícios (...)” (Silva, 1895: 321 e 322).

Se é difícil “arrancar a verdade” aos homossexuais, será então mais fácil fazer a sua identificação através de deformações anatómicas que surgem devido às relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo. Tais deformações são mencionadas tanto por Albano Santos (1903) como por Egas Moniz (1924 [1906]), e tanto nos homens como nas mulheres¹⁰⁷:

“(...) abcessos do rebordo anal, fistulas, tumores hemorridários, prolapso da mucosa rectal, apertos rectais ou anais, etc., e ainda s deformações anais produzidas por um traumatismo como as que resultam da introdução de corpos estranhos. Devemos também recordar que as deformações anais que resultam da pederastia ou sodomia são as mais variadas, diferendo segundo a realização da cópula contra natura é recente ou antiga, foi realizada com maior ou menor violência e com pénis mais ou menos volumoso.” (Moniz, 1924 [1906]: 470).

“Na mulher homo-sexual, o clitoris alongado e muitas vezes mal coberto pelo prepúcio flácido e rugoso, salienta-se entre os grandes lábios. A sua glande é augmentada em todos os sentidos e a sua parte media apresenta uma curvatura (...) Os grandes e pequenos lábios não soffrem geralmente nenhuma alteração especial.” (Santos, 1903: 66).

Vista enquanto patologia, a homossexualidade teria variados tratamentos por forma a regenerar-se e cumprir o destino da espécie, ou seja, a reprodução (Moita, 2001: 83).

“Tentaremos costumal-o ao coito normal, forçando-o a uma função sexual normal com ella e assim se conseguirá muita vez curar um indivíduo naturalmente predisposto para a inversão. (...) Moll (...) sustenta, que desde o momento em que a hypnose seja profunda, se consegue, por meio da sugestão post-hypnotica, diminuir a influencia da obsessão mórbida

¹⁰⁷ As descrições das “deformações” são idênticas em ambos os autores, tendo optado pela utilização de um dos autores para a descrição das “deformações” dos homossexuais masculinos e outro para as das lésbicas.

(...) o uranista deve ser tractado não com medicamentos, mas com meios psychicos. As inclinações e os sentimentos, não se combatem com aloes ou acido cholhydrico, dizem, é preciso opor-lhes elementos da natureza psychica como ellas.” (Silva, 1895: 272).¹⁰⁸

“Em casos mais complexos¹⁰⁹ é preciso o tratamento psíquico da sugestão e com ela se alcança muitas vezes a cura. Outras vezes a psicoterapia simples não basta e então vem em seu auxílio a hipnose que custa muito a provocar por incidir sobre neurasténicos muito excitados e em más condições de poderem concentrar a atenção. Alcançada a hipnose deve-se sugerir ao doente a necessidade de abandonar por uma vez a masturbação, assim como os sentimentos homossexuais, e inculcar-lhe confiança na sua potência, insinuando-lhe desejos heterossexuais.” (Moniz, 1924 [1906]: 485).

Assim, o tratamento que é proposto às pessoas com instintos homossexuais varia entre soluções químicas, como o uso de brometos, medicação tónica e reconstituintes do sistema nervoso, ou métodos de desvio de pensamento, como a sugestão hipnótica, prescrição para dedicação ao trabalho ou para exercício de trabalhos fatigantes e hidroterapia (Moita, 2001: 83).

Ao longo do século XX foram surgindo teorias explicativas da génese da homossexualidade assim como propostas terapêuticas por elas promovidas.¹¹⁰ Uma dessas abordagens teria a ver com a perspectiva comportamental, ou seja, a homossexualidade como resultado de uma aprendizagem, centrando-se tal situação na relação com o prazer (Moita, 2001: 122). São referidas como “terapias aversivas” de reversão ou conversão¹¹¹ e eram utilizadas sobretudo em homens. Esta terapia foi desenvolvida nos anos 30 do século XX para o tratamento do alcoolismo, tendo começado também a ser utilizada para as ofensas sexuais.

“Baseada, aparentemente, na noção de que a tarefa da medicina era adequar as pessoas às normas da sociedade, consistia na aplicação de electrochoques ou administração de drogas que produziam náuseas enquanto se visualizavam imagens de pessoas do mesmo sexo, que eram atraentes. Tratava-se, em suma, de emparelhar um estímulo aversivo com potenciais estímulos eróticos” (Moita, 2001: 122).

¹⁰⁸ Para este autor, o único tratamento possível para a mulher seria o psíquico (Silva, 1895: 322).

¹⁰⁹ Egas Moniz (1924 [1906]) utiliza as três indicações da terapêutica da vida sexual articuladas por Krafft-Ebing. O primeiro é o “(...) combate ao onanismo, assim como outros elementos nocivos à vida sexual. 2ª suprimir o estado neurasténico (sexual ou geral) produzido pelas condições anti-higiénicas da vida sexual. 3ª Combater, por tratamento psíquico apropriado, os sentimentos e as impulsões homossexuais e desenvolver o desejo heterossexual.” (Moniz, 1924 [1906]: 485). Os casos mais simples tratam-se com as duas primeiras indicações.

¹¹⁰ Para uma descrição minuciosa dessas teses etiológicas e modelos terapêuticos consultar (Moita, 2001: 85-124).

¹¹¹ Consoante se referem a pessoas com ou sem comportamentos heterossexuais prévios, respetivamente (Moita, 2001: 122).

Estas terapias foram também praticadas em Portugal, durante o período salazarista, como tratamento do comportamento homossexual que, como vimos, era observado enquanto distúrbio e patologia.

“[Tive] um amigo que levou aqueles choques elétricos terríveis, que ele hoje está muito perturbado da cabeça (...)” (“Joaquim”, 19/Dezembro/2018).

Um dos casos mais mediáticos de internamento foi, segundo António Cascais, o do bailarino Valentim de Barros¹¹², que esteve internado quase cinquenta anos no Hospital Miguel Bombarda (Cascais in Almeida, 2010: 55). Tal circunstância foi mesmo alvo de uma reportagem jornalística, como aponta São José Almeida, pela mão de Luís d’Oliveira Nunes (1968), no Diário de Lisboa, a 6 de Abril de 1968:

“Que história mais interessante haveria do que a desse belo jovem que, aos vinte anos no caminho da fama, se convenceu de que Nikinsky, mergulhando assim nas trevas dos sem-razão, como já aconteceu, aliás, áquele de que tomara a personalidade? (...) Valentim de Barros está há trinta anos em Miguel Bombarda, onde chegou um ano antes de começar a guerra. Entrou para o manicómio no auge duma carreira de bailado que o levava pelo mundo.” (d’Oliveira Nunes, 1968: 33).

Apesar de não ter sido, aparentemente, sujeito a terapias aversivas, a realidade que é no ano do seu internamento, o seu comportamento tinha-se tornado agressivo, tendo agredido a mãe. E é aí que acaba por ser levado para o manicómio, onde foi sujeito a uma operação para evitar tendências travestis, que tinha começado a mostrar publicamente (d’Oliveira Nunes, 1968: 33). Percebemos então que este é um exemplo claro da repressão médica para enquadrar na sexualidade socialmente consentida alguém com diversidade de género (Almeida, 2010: 56).

A verdade é que a persistência da visão médica leva a que, durante a década de sessenta do século XX, continuem a ser utilizados os tratamentos com choques elétricos¹¹³, exercidos, por exemplo, no Hospital Júlio de Matos, em Lisboa.

“[é] um tratamento que hoje é feito com anestesia e relaxantes musculares, para evitar as convulsões. É a electroconvulsivo terapia. É uma terapia que era e é feita em diversas instituições psiquiátricas (...) [era usado] sem anestésias e sem relaxantes e consistia numa descarga elétrica nas têmporas.” (Albuquerque cit. in Almeida, 2010: 57).

¹¹² Francisco Molina Artaloytia (2015) dá conta do estudo de caso de Barros, mais detalhadamente, na sua tese de doutoramento Ver: (Molina Artaloytia, 2015: 480-502).

¹¹³ Seriam também utilizados como forma de punição. Ver: (Almeida, 2010: 56 e 57).

Um dos meus entrevistados recorda que, quando veio para Lisboa, estava com um grupo de homossexuais e ouve uma conversa sobre o assunto:

“«Epa, não te mostres muito ou pensam que és bicha, ainda te metem no Júlio de Matos», lembro-me de umas conversas assim, e ias para os eletrochoques e para as porcarias. É o que me lembro, de há cinquenta anos.” (“Luís”, 5/Março/2018).

São José Almeida (2010) afirma que a prova de que os choques elétricos ainda eram usados no final dos anos sessenta do século XX e aplicados a homossexuais é Carlos Alberto Pinto, homem que entrevistou para o seu trabalho, que interiorizou o discurso de que os choques elétricos foram um tratamento para o seu problema nervoso e que a sua homossexualidade era observada pelos médicos como uma “doença de nervos”, tendo sido administrado tal tratamento no Hospital Júlio de Matos mas também no Hospital do Lorvão. (Almeida, 2010: 57).

Afonso de Albuquerque foi um dos médicos que se dedicou à cura de homossexuais em Portugal. O método utilizado por ele consistia no uso de correntes galvânicas:

“Na homossexualidade, descobriu-se que o método aversivo podia tornar desagradável a ereção, se ela fosse acompanhada de correntes galvânicas na pele – correntes galvânicas são descargas eléctricas transformadas em electricidade galvânica, que é a que o ser humano contém já na pele (...)” (Albuquerque cit. in Almeida, 2010: 59).

Em tal tratamento usava-se então um aparelho que transformava a corrente elétrica em galvânica e que se colocava junto à pele com uma pulseira e um interruptor. Primeiramente, projetar-se-ia a imagem do homem que o homossexual tinha escolhido e depois quando sentia que estava a ter uma ereção, aplicava o próprio a descarga galvânica (Albuquerque in Almeida, 2010: 59 e 60). Este método foi introduzido pelo médico no Hospital Júlio de Matos, entre 1969 e 1971. Um dos homossexuais que partilhou comigo a sua história conta que se sujeitou a tal tratamento, porque “queria ser heterossexual” e casar-se com uma mulher:

“(...) fui consultar um médico porque queria casar com uma moça, e depois ele disse-me que fizesse esse tratamento, que já não era dessa violência (...) Eram imagens que passavam de homens e mulheres, de homens com homens e de mulheres com mulheres... e quando passavam homens com mulheres, passavam um pequeno choque, que era muito agradável, digamos assim. Quando era homens com homens ou mulheres com mulheres, era um choque que era desagradável. E submeti-me a esse tratamento três meses (...)” [“Joaquim”, 19/dezembro/2018].

No caso das mulheres, foi afirmando anteriormente que a solução de tratamento seria de foro psíquico. Uma das minhas entrevistadas conta que, “com dezoito ou dezanove anos”, sentiu-se apaixonada por uma mulher e que decidiu ir ao psiquiatra. No entanto, o psiquiatra, segundo ela, não sugeriu uma tomada de medidas:

“Foi a primeira vez que eu me confrontei com a realidade mesmo da homossexualidade. Dessa vez foi muito estranho, avassalador, perturbador. (...) Sabia daquele psiquiatra, porque ele era da minha terra (...) e eu fui falar com ele e tive a sorte de encontrar uma pessoa decente, que não me disse que estava doente nem coisa nenhuma. Foi impecável comigo, disse que estas coisas podiam acontecer (...) mas que se calhar podia ser passageiro, que estivesse atenta, continuasse com o meu namorado e eu continuei. Mas aquilo era tudo muito confuso na minha cabeça, tanto que era que eu continuei a namorar... Tive aí mais uns dois anos, quase em negação.” (“Paula”, 31/janeiro/2018).

Através destes contributos compreendemos que os discursos médicos contribuíram, salvo raras exceções, para a repressão dos homossexuais, não só pela comunidade médica mas também pela sociedade em geral e até pelos próprios homossexuais em particular. Alguns acabam mesmo por ter uma atitude de não-aceitação da sua identidade homossexual¹¹⁴ e, ao mesmo tempo, fomentam a exaltação de que a heterossexualidade é o modelo ideal de funcionamento¹¹⁵, sendo que este julgamento da heterossexualidade enquanto orientação superior é um dos indicadores da homofobia internalizada (Moita, 2001: 154), que é consolidada através destas situações de opressão¹¹⁶.

¹¹⁴ Ressalto, no entanto, que muitos dos homossexuais e lésbicas com quem falei consideravam que nunca tinham tido uma doença nem viram necessidade de consultar médicos por causa da sua sexualidade.

¹¹⁵ Esta ideologia de desvalorização da homossexualidade por oposição à homossexualidade é designada de heterossexismo (Iazenza in Menezes & Costa, 1992: 80 e 81).

¹¹⁶ Segundo Ana Cristina Santos (2005), “(...) muitos estudos apontam que uma forma de opressão ou dominação só é sustentada no tempo porque existem oprimidos/as ou dominados/as que perpetuam a situação de vitimação, por vários factores.” (Santos, 2005: 169).

2. Opressão e resistência. – “Tinha que viver a minha vida o melhor possível” (“Clara”)

Como foi possível observar no capítulo anterior, ser homossexual em Portugal era alvo de vigilância e punição (Foucault, 1999 [1975]). Se por um lado, tinha o peso da lei e, com ela, o fardo da perversão, por outro tinha as teorias médicas, a suportar a teoria de doença. Para complicar ainda mais a situação, o país vivia uma ditadura, repressiva a todos os níveis, incluindo o da sexualidade. Apesar de já ter analisado, no Capítulo 1, a situação da repressão a que estavam sujeitos os homossexuais, penso que é importante aprofundar a questão a nível social, para possibilitar uma visão mais geral mas, ao mesmo tempo, mais particular, do sofrimento destas pessoas no que à sua homossexualidade diz respeito. É que, maioritariamente, a sociedade via esta questão nos mesmos parâmetros que o Estado, mas é importante compreender a forma como tal era feito, como levava estas pessoas a viverem “no armário”, a terem medo das reações da própria família. Ser homossexual durante o regime do Estado Novo implicava um olhar constante por cima do ombro, com medo de ser apontado como “anormal”. Era resignar-se ao silêncio, era reprimir uma parte importante de si mesmo.

Antes de observar exatamente em que consistia e como era realizada a opressão social, é importante entender que grande parte das pessoas com quem falei não tinha a completa noção do enquadramento legal da homossexualidade:

“As leis não eram divulgadas... Ouve, não havia divulgação nenhuma, nem eu sabia, nem a maior parte das pessoas sabiam. Mas se tu fosses apanhado com um gajo numa casa de banho ou na rua, ias de cana.” [“Luís”, 5/março/2018].

“Tinha a noção de ser perigoso, em termos legais, não tinha a noção da extensão das consequências a nível legal, não sabia de gente que tivesse sido presa, não conhecia esses casos, não eram conhecidos também, pelo menos do público em geral, seriam conhecidos do meio.” [“Alice”, 21/fevereiro/2018].

“Sabia que era proibido. (...) Sei que não havia explicitamente uma lei sobre a homossexualidade, estava encapotada nessa lei da mendicidade.”¹¹⁷ [“Pedro”, 6/março/2018].

“Era reprimida (...) com leis. Era reprimida até ao nível das leis, a moral pública, sei lá... Eu não sei exatamente até onde ia mas ouvia-se dizer (...) Eram pouquíssimo [divulgadas].” [“Clara”, 19/fevereiro/2018].

¹¹⁷ Como foi observado anteriormente no enquadramento legal, tal lei que criminaliza a homossexualidade, de forma explícita, existe desde 1954.

“Se calhar nunca tive curiosidade de ler a legislação, nunca tive necessidade, e eu não sabia.” [“José”, 14/março/2018].

“Eram [pouco divulgadas], pelo menos eu não conhecia. Sabia só que era reprimido por lei.” [“Carlos”, 1/março/2018].

Dão também conta de que pouco se falava da visão da medicina no quotidiano, apesar de saberem que a homossexualidade era considerada doença (mesmo não se revendo em tais premissas, vigentes à época):

“Era doença. A Organização Mundial de Saúde considerava uma doença (...) a partir daí tu não eras normal, não estavas na norma, portanto eras imediatamente excluído (...) Eu não me achava doente, portanto não me questionava a esse nível, porque não achava que era uma doença.” [“Luís”, 5/março/2018].

“Não sei, para mim fazia-me sempre mais impressão a parte que era sobre saúde mental. Que era uma doença, classificada pela Ordem Mundial de Saúde [sic] como doença, isso eu sabia. (...) Não [era visível], só quando havia conversas entre não-homossexuais, que diziam que nós erámos pessoas doentes, isso é que me fazia um bocado confusão.” [“Clara”, 19/fevereiro/2018].

“Não. Não era muito visível, eu só me apercebi disso quando comecei a ler mais coisas... Era mau, era considerado mau. Mas eu nunca me apercebi dessa situação, de ser considerado doença, eu nunca me considerei doente.” [“Pedro”, 6/março/2018].

“Era sabido que era considerado uma doença, era falado como um desvio da normalidade, logo uma doença. E muita gente hoje ainda pensa assim.” [“Alice”, 21/Fevereiro/2018].

“Doença, nunca me passou pela cabeça e as pessoas com quem eu me encontrei, a chave de partilha era sempre a ternura, o platónico, e eu acho que prolonguei isso mais do que devia, portanto doença nunca, porque as pessoas que eu conhecia eram bem lúcidas.” [“José”, 14/março/2018].

2.1. A condenação social – “Havia outra repressão que era muito mais eficaz, que era a repressão social” (“José”)

Estas pessoas não conseguiam viver a sua homossexualidade de forma explícita. Ser homossexual durante a ditadura salazarista não era fácil. E, muitas vezes, tal se prendia com os olhares que a sociedade em geral tinha do que era observado enquanto desvio, da estigmatização que era feita da não-heterossexualidade, mais do que propriamente os ditames da lei e da medicina:

“Eu não sabia as implicações totais de ser homossexual no Estado Novo. Também não me abria porque sabia, como sei hoje, que continua a haver um estigma muito grande e

sabia que isso poderia ser muito mal aproveitado, conspurcado, por mentes e línguas viperinas e malfeitoras. Daí, eu manter-me ao silêncio, portanto, por saber que isso constituía um perigo social, de ser humilhada, vexada, eventualmente, de a minha vida ser conspurcada por gente de mau caráter. (...) Havia um estigma em relação à homossexualidade. Eu sentia-me bem porque sempre tive consciência limpa e tranquila relativamente ao que sou, ao ser que sou, não é. Portanto, para mim era qualquer coisa que eu sentia como, para mim, naturalíssimo, se bem que não encaixasse nos padrões vigentes, que a sociedade me impunha ou impunha a toda a gente. Agora, por isso mesmo, também não queria ser alvo de conversas estigmatizantes (...)” [“Alice”, 21/fevereiro/2018].

“Eramos todos marginalizados, eramos todos uma aberração da natureza. Quando eu me comecei a aperceber que era sentia-me mal, porque eu não queria ser [homossexual]. Não se é homossexual por opção, ninguém opta por ser homossexual. Não é acordar um dia e pensar «Ah, agora vou optar por ser homossexual». Claro que ninguém opta, se pudesse optar não optava, seria uma pessoa dita... Não dizer normal, mas dentro da norma estabelecida, seria heterossexual e ninguém me apontaria o dedo.” [“Carlos”, 1/março/2018].

“(...) havia outra repressão que era muito mais eficaz, que era a repressão social. A imagem que a sociedade assumia sobre os homossexuais era muito negativa, e porquê? Temos que pensar a sociedade portuguesa como uma sociedade católica, cristã. E a Igreja Católica sempre foi muito repressiva com as práticas homossexuais. Digo a católica mas se calhar as outras também são. Em Portugal, penso que é mais a repressão judaico-cristã da sociedade para acusar, desvalorizar. É um ponto importante, mais se calhar do que a polícia.” [“José”, 14/março/2018].

“Eu acho que vivia isto [a homossexualidade] muito bem, não me fez confusão. Percebi que era possível viver com um gajo, ter uma relação (...). Mas depois havia o peso forte da sociedade e medo que eventualmente me chateassem.” [“Luís”, 5/março/2018].

“Vivia-a bem. Nunca a considerei doença. E também nunca a considerei crime. Portanto vivia bem. Isso depende muito do estado em que nós vemos as coisas. Quer dizer, depara-se-nos uma situação, nós temos consciência do que somos, fazemos a nossa interpretação dessa situação, enquadrando-nos nela o melhor que podemos. A partir do momento em que fazemos isso, tal deixa de ser problema. O meu único problema era eu ser apontado, mas quer dizer, não era com medo que me prendessem, era com medo da própria sociedade, não era da polícia, ou do governo, ou do Estado Novo, não. Era com medo que me apontassem, era que fosse apontado como.” [“Pedro”, 6/março/2018].

A mentalidade da sociedade inscrevia-se num *habitus*, normativo, o que levava a maioria a observar a homossexualidade como algo desviante. Assim, o medo da própria sociedade é justificado com as visões que eram estabelecidas à época. E é justificado

também pelas ações que as pessoas podiam ter face à descoberta de uma pessoa como tendo uma identidade sexual não-heteronormativa. O medo do que é diferente, a homofobia, estava presente e isso originou situações de violência física para com os meus informantes que, a julgar pela conjuntura vigente, seriam frequentes.

“Uma vez atiraram-me pedras... Mas estavam escondidos! Não seria muito tarde... 21.30h da noite... e eu só vi as pedras cair, não vi as pessoas que estavam por detrás. Havia ali uma sebe, uma coisa qualquer, alta, e portanto atiraram. Não me acertaram com nenhuma pedra, mas atiraram-me, não foi uma, porque às vezes pode-se atirar uma pedra e uma pessoa estar ali a passar, e acontecer... não, não, não, foi de propósito, para atingir uma pessoa.” [“Joaquim”, 19/dezembro/2017].

“Antes do 25 de Abril, também havia o passeio no Parque Eduardo VII, que era um sítio de engate, com carros, e também de prostituição. E uma vez, eu e uns amigos meus, viemos tomar café, e antes de voltar para [...] dávamos uma voltinha de carro pelo Parque Eduardo VII, e depois saímos do carro, deixámos o carro ali e demos um passeio. E tavam [sic] uns gajos do outro lado, à noite, e começaram «Suas bichas!» e eu fiz assim [faz o gesto de agarrar a genitália] e depois saíram uns quantos do carro e eu avancei também, mas a pensar «Estou fodido», chegaram ao pé de mim «O que é que fizeste?!» e deram-me um murro nos queixos, não teve graça nenhuma. Um dos meus amigos ficou escondido dentro do carro, outro escondeu-se atrás de uma árvore e eu depois disse assim «Vamos embora que hoje à noite já deu.»” [“Carlos”, 1/março/2018].

No entanto, havia quem conseguisse passar ao lado destes olhares da sociedade, mesmo não vivendo a sua sexualidade abertamente. Como discorre São José Almeida (2010), existia uma diferença no tratamento de classes (Almeida, 2010: 28). Uma das entrevistadas, ao trabalhar num museu, desde muito nova, é um exemplo desta diferença, mesmo que aos olhos da sociedade. Como vimos, o mundo artístico tinha uma permissividade diferente e, portanto, isso refletia-se não só no tratamento dado pelo Estado mas, também, como a sociedade encarava a homossexualidade no mundo das artes.

“Eu como lhe digo, a perceção que eu tinha da homossexualidade em relação à Ditadura... As pessoas com que eu andava, o meu grupo de amigos, eu não sentia que fossem perseguidos. (...) Acho que não, pelo meio em que estava inserida, e isso tinha sempre a ver com isso [a forma da sociedade ver a homossexualidade]. Porque eu acho que se tivesse a trabalhar noutro sítio qualquer não era a mesma coisa. Eu acho que não era! Dependia dos locais onde as pessoas estavam inseridas, fosse trabalho, fosse o social, acho que tinha muito a ver com isso.” [“Clara”, 19/fevereiro/2018].

E existia também quem afirmasse a sua homossexualidade, e acabasse por passar um pouco ao lado dos olhares da sociedade. Uma das mulheres com quem falei assegura que sempre afirmou a sua homossexualidade e nunca lhe aconteceu nada:

“(...) mulheres não havia, só havia eu. Sim... A dar a cara era só eu.” [“Luísa”, 28/dezembro/2017].

Esteve em Portugal dos doze aos dezassete, a estudar. Nessa fase, tinha medo e não contou a ninguém. Foi quando voltou para África, ao país onde nasceu, que se assumiu à mãe, com dezassete anos, apesar do medo inicial:

“(...) Depois de dizer à minha mãe... eu passei a dizer a toda a gente. Toda a gente. Houve gente que deixou de falar comigo. (...) eu não sei estar calada. Ainda por cima comigo, eu conto logo tudo, não tenho segredos para ninguém. Não gosto de falar baixinho, gosto de falar alto para toda a gente ouvir... Não tenho problemas nenhuns, sou sou, acabou, ponto final, quem gosta gosta, quem não gosta vai à vida!” [“Luísa”, 19/dezembro/2017].

Goffman (2004 [1991]), no seu livro, *Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada*, ao discorrer acerca do conceito de estigma¹¹⁸, declara que “Parece ser possível que um indivíduo não consiga viver de acordo com o que foi efetivamente exigido dele e, ainda assim, permanecer relativamente indiferente ao seu fracasso; isolado por sua alienação, protegido por crenças de identidade próprias, ele sente que é um ser humano completamente normal e que nós é que não somos suficientemente humanos. Ele carrega um estigma, mas não parece impressionado ou arrependido por fazê-lo.” (Goffman, 2004 [1991]: 9). Assim vivia “Luísa” que, quando voltou a Portugal, manteve a mesma postura, já na década de 70:

“Aqui, trabalhei numa loja de fotografia (...) fui operária... Em todos os sítios onde eu trabalhei toda a gente sabia que eu era lésbica, tive o «cuidado» de dizer, fazia questão disso. (...) Eu acho que se eu disser que sou, o meu comportamento não faz com que as pessoas se afastem, sou uma pessoa normal. Se eu tivesse quatro bracitos [sic] podia ser diferente, mas não. Faço tudo o que as outras pessoas fazem, não vou é para a cama com as pessoas que eles querem.” [“Luísa”, 19/dezembro/2017].

¹¹⁸ Goffman (2004 [1991]) define estigma enquanto “a situação do indivíduo que está inabilitado para a aceitação social plena.” (Goffman, 2004 [1991]: 4). Afirmo ainda que o termo é usado em referência a um atributo profundamente depreciativo, “um tipo especial de relação entre atributo e estereótipo” (Goffman, 2004 [1991]: 7). Por fim, dá conta de três tipos de estigma diferentes, “as abominações do corpo”; os “estigmas tribais de raça, nação e religião” e “as culpas de caráter individual”, na qual se enquadra a homossexualidade (Goffman, 2004 [1991]: 7).

Podemos observar uma relativa permissividade, que pode ser justificada a partir da pouca noção que existia sobre o lesbianismo. Aquilo que não se compreendia totalmente, nem se admite na plenitude, i.e., as mulheres enquanto seres com sexualidade autónoma e não falocêntrica, seria mais difícil de reprimir (Correia, 2017: 170), tanto a nível legislativo como a nível social. Ana Brandão (2010) ressalva também que o menor número de condenadas (em relação aos homens) também se ficou a dever a uma inteligibilidade para uma parte dos contemporâneos e à existência de valores e representações que encaravam a homossexualidade feminina como uma infração «menor» (Brandão, 2010: 310).

Além da repressão social que os aprisionava, a um nível mais geral, percebe-se, também, que a homossexualidade era condenada a um nível mais particular, oprimida pela família, pelos amigos mas, também, no trabalho¹¹⁹. No caso do “Carlos”, que na altura ainda vivia com os pais numa cidade do Centro-Sul do país, conta que o seu pai tinha opiniões muito vincadas sobre o homem homossexual.

“A pressão era sempre, na altura, era o maldizer das pessoas que eram homossexuais, dos paneiros [sic], a gente punha isso tudo abaixo. O meu pai até dizia... Ele era muito brusco... «Se a minha mulher me trair, eu meto-lhe uma faca na cona e abria-a até cima! Se o meu filho fosse paneiro, matava-o!», eu ouvi umas conversas destas e eu fiquei assim [assustado] e pensei «Eu acho que sou paneiro mesmo.» (...) A coisa era assim tratada na altura.” [“Carlos”, 1/março/2018].

Tirando tal situação, as famílias dos meus entrevistados não falavam sobre estas questões e, geralmente, era apenas com os amigos com quem partilhavam a mesma orientação sexual que podia existir algum tipo de diálogo sobre o tema. O grande medo, além dos olhares da sociedade e de serem considerados como diferentes pela mesma, era que a família pudesse descobrir a sua homossexualidade e a forma como estes reagiriam. Segundo Goffman (2004 [1991]), as pessoas íntimas podem tornar-se aquelas em relação às quais a pessoa mais se preocupa em esconder algo que considera vergonhoso (Goffman, 2004 [1991]: 48):

“Para mim só... Só pensava que seria uma vergonha para a minha família.” [“Paula”, 15/fevereiro/2018].

¹¹⁹ Podendo supor-se que “a posse de um defeito secreto desacreditável adquire um significado profundo quando as pessoas para quem o indivíduo ainda não revelou não são estranhas para ele, mas sim suas amigas. A descoberta prejudica não só a situação social corrente, mas ainda as relações sociais estabelecidas; não apenas a imagem corrente que as outras pessoas têm dele, mas também a que terão no futuro; não só as aparências, mas ainda a reputação.” (Goffman, 2004 [1991]: 58).

“Essencialmente tinha medo que as outras pessoas soubessem, tinha medo da reação da família, principalmente da parte do meu pai, porque o meu pai era uma pessoa católica, de direita, portanto não sabia como é que haveria de reagir, tinha algum medo, e também da parte dos amigos, como é que eles iriam reagir, e portanto isso assustava-me um bocado e reservei-me sempre, guardei-me, não me expus, nem falei com ninguém. (...) A minha única preocupação era a reação das outras pessoas, eu propriamente não me afligia de ser assim, nem me incomodava muito o ser assim.” [“Pedro”, 6/março/2018].

Concomitantemente, existia uma pressão muito grande, para agir enquanto heterossexuais, nomeadamente por parte da própria família, tanto no caso dos homens, como no caso das mulheres. No caso dos homens havia a pressão para constituir matrimónio:

“Havia, havia... Havia uma larga pressão para se agir [enquanto heterossexual]. Aliás, como ainda há hoje! Não é? Mas era muito mais forte. Porque hoje a gente vê na imprensa, vê nos discursos... Que fala das sexualidades em termos igualitários. Agora... O binarismo [sic] continua a existir, hétero/homo, homem/mulher, etc. Esse binarismo [sic] continua a haver. Mas, claro, cada vez mais atenuado...” [“Joaquim”, 19/dezembro/2017].

“Pressão social sim, quer dizer, a pressão social que eu tive era aquela pressão normal, que era quando comecei a ter uma idade própria para isso, a família começou-me a perguntar quando é que eu casava, quando é que eu namorava, e não sei quê.” [“Pedro”, 6/março/2018].

No entanto, estas situações de pressão não são extensíveis a todos os meus entrevistados. Um deles, “Luís”, conta que não sentia essa pressão:

“Não, nunca senti essa pressão do «Agora tens que casar», «Tens que ter a tua namorada...». A partir praí [sic] dos meus catorze, quinze anos (...) havia uma relação muito aberta com os gajos, embora eu soubesse que não era fácil (...)” [“Luís”, 5/março/2018].

Já no caso das mulheres, existia também uma tensão, embora me pareça que a diferença de género acentue a situação, pelos papéis que estavam destinados à mulher, o de esposa e mãe.

“Ah, sim! Claro, as eternas perguntas de quando é que me casava, os namoros... A minha mãe queria que eu me vestisse como as meninas da época, essencialmente isso. Claro que eu já queria usar calças e fiz um curso de desporto que me facilitou as coisas.” [“Alice”, 21/fevereiro/2018].

“Eu era a ovelha negra da família. (...) o papel da mulher não se encaixava comigo. Aquilo que era determinado pelo Estado Novo eu não queria ser. Nem queria ser dona de casa, nem a mãe exemplar, que era o que se esperava das mulheres nessa altura, que tomassem conta dos filhos e dos maridos e da casa. Isso nunca me passou pela cabeça. (...) Era mais da parte da minha mãe. Dela, era a pena que tinha que eu não assentasse, não me casasse, como as outras raparigas do meu tempo, que já tinham começado a casar e a ter filhos. O meu pai estava completamente a leste.” [“Paula”, 15/fevereiro/2018].

Outra situação que aconteceu, e que acaba por tomar outros contornos, prende-se com a história de “Luísa”, que já tinha partilhado a sua homossexualidade com a mãe, quando tinha dezassete anos. Mas isso não impediu a progenitora, e o pai, de a tentarem reprimir:

“Não sei, acho que ela nunca gostou de mim. Que é um direito que a assiste, acho eu... nunca gostou de mim... e já sabia que eu era lésbica. (...) Não me disse nada, não abriu a boca! O meu pai (...) então descobriu, tinha eu o quê... Vinte anos... (...) e eles engendraram uma história para me levar para Londres... O tratamento em Londres era... está lá os filmes, nos pontos cruciais... Pá! Choque, choque elétrico, e esse era o tratamento. Felizmente, não me levaram. Mas que pensaram nisso, pensaram.” [“Luísa”, 28/dezembro/2017]¹²⁰.

Mais, a situação das mulheres estava de tal forma controlada pelo universo masculino que era bastante difícil sair de casa dos pais, sem ser para casar¹²¹, como o caso de “Maria”, que se casou com o principal objetivo de conseguir sair da aldeia onde vivia. Depois, o quadro acaba por ser diversificado. Enquanto uma das mulheres com quem privei saiu já muito mais tarde de casa dos pais, sozinha, para se efetivar no trabalho, outra veio viver para Lisboa, também para trabalhar, mas em casa de familiares próximos. Para fugir a esta regra e quebrar com a norma estava “Clara”, outra das mulheres com quem falei:

“Eu assim que percebi que queria ter a minha vida e para a viver o melhor possível, tinha que ter a minha casa e o meu espaço. E portanto a primeira coisa que fiz, quando foi possível, foi sair de casa dos pais. Fui das primeiras pessoas da minha idade a sair de casa dos papás, neste caso da mamã. E aluguei uma casa, e tive dois meses sem dizer

¹²⁰ Esclareço, no entanto, que esta situação acontece quando a entrevistada ainda vive em Moçambique. Apesar de não objetivo da minha dissertação o estudo da homossexualidade nas colónias portuguesas da época, penso ser importante contar esta parte da sua história.

¹²¹ Note-se que, outra das mulheres que entrevistei, “Luísa”, teve um percurso mais peculiar. Ainda vivia em Moçambique, quando os pais se divorciaram, tinha ela vinte anos [em 1967]. Cada um seguiu o seu caminho e ela acabou por ficar a viver numa pensão, sozinha, porque a mãe não queria “chatice com a família” devido ao lesbianismo da filha.

que tinha alugado a casa e tive que tomar balanço, porque eu sabia que não era fácil sair de casa da minha mãe sem ser para casar. (...) Disse à minha mãe e ela ficou um bocado abalada, ainda ficou, mas depois disse «Pronto, se é isso que tu queres faz» (...) Mas a minha mãe teve problemas com os colegas, porque as colegas diziam «Mas a porque é que a tua filha sai de casa se não é para casa? Se não é porque casar porque é que quer ter uma casa dela?!», porque na altura isso ainda era uma situação fora do comum.” [“Clara”, 19/fevereiro/2018].

2.2. Autorrepressão – “Pensei que teria de viver no armário” (“Alice”)

Todas as situações analisadas levam-me a crer que, muitas vezes, a repressão, tanto por parte da sociedade em geral, como por parte das pessoas mais chegadas a estes homens e a estas mulheres, leva a que estes acabem por autorreprimir a sua identidade homossexual, de forma parcial ou total (durante o período ditatorial). Por um lado, podemos observar, como foi afirmado no Capítulo 1, que muitas mulheres seguem um *habitus* heteronormativo, ou seja, o papel que lhes estava destinado pelos cânones da época e acabam por contrair matrimónio com indivíduos do sexo masculino¹²². Isto acontece pela impossibilidade da experiência homossexual, pela força que esse *habitus* heterossexual tem nas suas vidas.¹²³ Uma das mulheres com quem falei, apesar de ter tido alguns interesses lésbicos não consumados na adolescência, acaba por casar com um homem. Afirma que “gostava dele”, mas que também se casou para sair da alçada dos pais, com a impossibilidade de experimentar a sexualidade lésbica na aldeia onde vivia.

“(...) Eu ainda não tinha estado com nenhuma mulher... (...) E isso estava na minha cabeça. Agora, pôr em prática certas coisas eu não pus, não tive essa hipótese em determinada idade, de poder ter feito determinadas coisas. (...) Não tive essa possibilidade. (...) O casamento para mim foi para eu me definir, para saber como era, e segundo, para sair da aldeia, porque os meus pais não me deixavam sair. Não me deixavam sair solteira, isso nunca sairia. Eu na altura (...) casei porque primeiro era da pessoa que gostava, segundo para me definir e terceiro, se calhar, para fugir da terra. ” [“Maria”, 25/janeiro/2018].

¹²² Os “controles sociais informais” diz-nos Raquel Osborne (2008), “sempre tiveram, por outro lado, muita força por causa do poder da Igreja e da sua influência na educação e na socialização das mulheres para o acatamento da autoridade masculina. Valores, pois, internalizados pelas mulheres (Nash, 1989).” (Osborne, 2008: 43).

¹²³ Guy Hocquenghem (1977) afirma que “o discurso da sociedade sobre a homossexualidade, interiorizado pelo homossexual, é o fruto da paranoia pela qual um modo dominante de sexualidade, a heterossexualidade familiar reprodutora, exprime a sua angústia perante as formas sempre novas dos modos sexuais eliminados.” (Hocquenghem, 1977: 12).

É interessante perceber que “Maria” acaba por se autorreprimir, mantendo a relação heterossexual até à possibilidade de divórcio.

“Não [tinha de esconder]. Tinha que esquecer. E na aldeia não tinha hipótese de nada. Mesmo que tivesse atração por alguém e visse que alguém tinha atração em mim (...) Era caso para esquecer. Pronto. (...) Tu quando casar assumas na tua cabeça que tens marido. E tens que assumir tudo na plenitude, e eu assumi tudo na plenitude. (...) Mas ao fim de pouco tempo de casar vi que isso não dava certo, mas não dava certo por vários motivos, não era só um (...) Eu disse-te que eu ao fim de um mês e tal de estar com o meu ex-marido (...) pensei «cometi o maior erro da minha vida.» (...) Ao fim de dez anos separei-me. E comecei a fazer a minha vida. (...) Separei-me depois do 25 de Abril, porque naquela altura não era permitido [o divórcio]¹²⁴” [“Maria”, 25/janeiro/2018].

Ou seja, “Maria” acabou por nem sequer experimentar a prática do lesbianismo, por medo mas, também, por pensar que o único caminho a seguir passava pelo casamento, fazendo vida de casada até à possibilidade de divórcio e reprimindo a sua identidade homossexual¹²⁵.

Por outro lado, também é possível ver tentativas, frustradas é certo, por parte de alguns dos informantes, em tentarem seguir a via da heterossexualidade, através de namoros com pessoas do sexo oposto¹²⁶:

“E eu comecei-me a faltar um bocado desse disco [a pressão] e um dia arranjei uma namorada, durante um mês. E depois uma vez fui com ela ao cinema, com ela e com a mãe dela, e quando a mãe dela começou a dar receitas para acabar com a tosse, eu acabei o namoro com ela, porque acho que já me estavam a querer casar e eu não tinha interesse nenhum. Comecei a namorar porque os outros namoravam. Nunca lhe dei um beijo. Era a minha namorada, tá bem... Hoje não sei nada dela, já foi há muito tempo.” [“Pedro”, 6/março/2018]¹²⁷.

Embora, para uma das mulheres, esta conjuntura não seja assim tão linear. “Paula”, por um período de tempo, acreditava que era bissexual. No entanto, mostra que “talvez” fosse uma forma de tentar seguir pela via normativa, mesmo que inconscientemente:

¹²⁴ Com a Concordata entre Portugal e a Santa Sé, em 1940, os casais unidos canonicamente depois da sua promulgação não podiam divorciar-se. No entanto, havia quem se separasse, embora não podendo refazer a vida de forma legal. (Cf. Guimarães, 1986).

¹²⁵ Que só liberta após se divorciar, já depois de se ter dado o 25 de Abril de 1974.

¹²⁶ Mais evasiva terá sido a tentativa de “Joaquim” de querer ser heterossexual e se ter sujeitado aos choques galvânicos realizados no Hospital, como discutido no Capítulo 1.

¹²⁷ O caso de “Pedro” é interessante, pois até chegou a frequentar casas de prostitutas sem nunca ter praticado. “Conheci o ambiente (...) fui com outros rapazes, como se dizia, «às putas», mas acabei por nunca fazer nada.” [“Pedro”, 6/março/2018].

“(...) penso que aqueles namoricos [com homens] no período em que achava que era bissexual, era eu que impunha a mim própria. Eu penso que houve um período que não era muito claro na minha cabeça, porque as relações que eu tive com homens, eu tive porque gostava deles... Com a continuação percebi aquilo que eu realmente era, aquilo que eu queria. E aí deixei de ser bissexual. Inconscientemente, (...) eu queria negar, porque era mais simples, ser-se hétero que gay, isso não há dúvida.” [“Paula”, 15/fevereiro/2018].

No entanto, aqui talvez seja possível observar duas situações. Uma, a supramencionada, que é a autorrepressão, na qual a pessoa não consegue aceitar o seu eu homossexual e reprime tal identidade, praticando uma heterossexualidade sem duplicidade de práticas (mesmo que por um curto período de tempo) e, uma outra conjuntura, em que os indivíduos sabem e aceitam que são homossexuais, têm práticas homossexuais, mas mantêm uma *fachada* heterossexual, na visão atribuída por Ervin Goffman (2002 [1975])¹²⁸. Considero a última situação como já fazendo parte das estratégias, ou melhor, das *formas de resistência quotidiana* (Scott, 1985) engendradas pelos homossexuais e lésbicas durante o período do Estado Novo, para viverem a sua sexualidade proibida, e que discutirei adiante.

2.3. As formas de resistência do dia-a-dia – “Fazia parte do quotidiano, era assim.” (“Clara”)

São José Almeida (2010), afirma que a repressão e a exclusão social a que os homossexuais estavam votados no período do Estado Novo, levavam a que a sua vivência, em que a sexualidade ocuparia um lugar central, como em todas as pessoas, fosse relegada para uma semiclandestinidade, uma espécie de submundo, algo do qual não se falava, mas que se sabia que existia (Almeida, 2010: 169). Como afirma Paula Godinho (2011), onde existe opressão, também existe resistência (Godinho, 2011). Assim, ao querer investigar a vida dos homossexuais e lésbicas que viveram na ditadura portuguesa, torna-se imperativo procurar as *práticas possíveis* (Godinho, 2017: 20) que permitem sobreviver em instantes empolgantes, em rotinas necessárias, os seus *discursos ocultos* (Scott, 1990), pela necessidade de se compreender as formas de resistência aplicadas por estas pessoas no seu quotidiano, *as armas dos fracos* (Scott,

¹²⁸ Goffman (2002 [1975]) em *A representação do eu na vida cotidiana* discorre acerca do conceito de fachada. O autor dá conta de que a fachada é “(...) o equipamento expressivo de tipo padronizado intencional ou inconscientemente empregado pelo indivíduo durante a sua representação.” (Goffman, 2002 [1975]: 29). Mais, quando o indivíduo se apresenta diante das outras pessoas, o seu desempenho tende a incorporar e exemplificar os valores oficialmente reconhecidos pela sociedade e até realmente mais do que o comportamento do indivíduo como um todo. (Goffman, 2002 [1975]: 41).

1985: xv), para viverem uma sexualidade que era condenada médica, legal e socialmente.

As entrevistas realizadas a um conjunto de homens e mulheres homossexuais permitiram que fosse possível abrir um caminho, que não se esgota aqui e que tem pecado pelo silêncio. Um silêncio ensurdecedor, que merece ser quebrado. Tais práticas aparentam, por um lado, ser desvalorizadas, por fazerem parte do dia-a-dia, e por outro, caracterizadas pelo encobrimento e dissimulação¹²⁹. Procurei, por isso, perceber como funcionavam esses discursos e em que momentos eram aplicados. Pretendi igualmente conhecer como viviam a sua sexualidade “desviante”, onde conheciam outros seus pares, onde podiam praticar clandestinamente os atos sexuais e como é que aconteciam. Tais situações acontecem maioritariamente em Lisboa, embora tenha conseguido alguns relatos de vilas e cidades do Centro-Sul do país, que também aqui estão presentes. Concomitantemente, quero ainda dar conta de situações de risco a que se sujeitaram, apenas por quererem viver a sua vida.¹³⁰

Por último, esta seção terá uma vertente mais empírica, com a transcrição dos relatos orais recolhidos para a realização deste trabalho, tal se deve não só à escassa informação teórica sobre o assunto mas, também, por querer dar-se voz às pessoas que não a tiveram.

2.3.1. A ocultação da homossexualidade – “Difícil era ocultar as vivências” (“Joaquim”)

Como tem vindo a ser descrito, e como foi possível verificar através dos relatos anteriormente referidos, a homossexualidade era proibida e condenada. Se o era, as pessoas que praticavam relações que não as heterossexuais, precisavam de esconder, de dissimular a sua orientação sexual. Tal era feito através dos seus discursos para com outras pessoas, nomeadamente a família, amigos não-homossexuais e em contexto laboral, de forma a evitar o confronto direto com as normas vigentes, porque a própria segurança dependia do seu anonimato¹³¹ a nível sexual.

¹²⁹ Tal situação é também possível de observar no estudo de Sónia Ferreira sobre as mulheres operárias de Almada (Ferreira, 2010: 93).

¹³⁰ Ressalto, no entanto, que estas situações apenas se referem aos últimos vinte anos da ditadura salazarista. Mais, a repressão a que estão sujeitos não termina em 1974, como veremos no terceiro capítulo.

¹³¹ Tal como analisado por James C. Scott (Scott, 1986).

As mulheres e homens com quem falei contaram-me que não se falava no assunto, fosse onde fosse:

“Não se falava porque durante a ditadura as pessoas tinham medo de falar com toda a gente, porque ninguém sabia quem era quem. Tu podias ter o teu melhor amigo que podia ser informador da PIDE. Portanto, penso que não falavam. (...) Eu não falava... Era assim.” [“Luís”, 5/março/2018].

“Para a família... Era tudo clandestino. (...) Eu penso que... Era clandestino. Eu não falei... Não falava a ninguém... (...) Tinha que se reprimir.” [“Paula”, 31/janeiro/2018].

“Eu não dizia que era homossexual, mas não dizia nada! (...) não falava da vida íntima e não aparecia com ninguém (...)” [“Clara”, 19/fevereiro/2018].

Goffman (2004 [1991]) afirma que existem estigmas, como a homossexualidade, que “exigem que o indivíduo seja cuidadosamente reservado em relação a seu defeito com uma classe de pessoas, a polícia (...)” (Goffman, 2004 [1991]: 650). Havia, claramente, a necessidade de esconder, de ocultar uma parte importante das suas vidas.

“Daqueles que não estavam por dentro, era assunto que não se falava. E às vezes havia aquelas anedotas que se contavam entre os que não pertenciam e tinha que se fazer um sorriso amarelo, não era...” [“José”, 14/março/2018].

“Se uma pessoa for inteligente, se for esperto, se for cautelosa, se não misturar o público com o privado, as coisas fazem-se. Nunca ninguém me viu na rua a fazer coisas que não devia fazer. Muitas pessoas engatava-as na rua, mas não fazia nada com elas na rua. Fazia em privado. Tudo se pode fazer.” [“Pedro”, 6/março/2018].

No trabalho, costumavam existir as típicas conversas sobre os fins-de-semana, sobre os maridos ou as mulheres dos colegas. Estas situações prosaicas acabavam por dificultar, de certa forma, o não falar da sua própria vida. Se os heterossexuais falavam do assunto com a naturalidade com que este devia ser encarado, para os homossexuais a situação implicava ficar calado:

“Ai, imenso, imenso... (...) E depois sempre com as mesmas perguntas, dos namoros, e como é que era. E as minhas colegas falavam dos fins-de-semana com os maridos e não sei quê, aquilo era um enjoo. E sempre sem perceberem qual era a minha vida. A tentarem saber e a... (...) Não, não falava sobre isso. Calava-me. (...) Mas vivia sempre naquela duplicidade, nos trabalhos... Até inventar namorados...” [“Paula”, 31/janeiro/2018].

“Reprimidos pela sociedade erámos todos. Na medida em que qualquer pessoa não pode falar da sua vida normalmente, porque se você me pergunta «Onde é que você se sentia reprimida?», assim de repente, de facto, com os meus colegas de trabalho, na medida

em que não falava da minha vida particular, era reprimida em relação a isso. Das férias, dos filhos, dos amigos... Eu ia de férias com os amigos, mas no geral. (...) Porque é que a pessoa nunca fala do género do amigo ou da amiga com quem vai de férias e é sempre no geral? Isso quer dizer alguma coisa! Alguém que pense um bocadinho, não é preciso mais. Portanto, a repressão era essa, nós não poderemos falar da nossa vida íntima, que às vezes é preciso (...)” [Clara”, 19/fevereiro/2018].

“Clara”, que trabalhava num museu, afirma que nas inaugurações de exposições, as pessoas levavam os maridos, e que ela ia sozinha:

“Eu não levava ninguém, nem dizia a amigos meus para irem fazer de *chaperon* [sic], ia sozinha! Mas é verdade que não levava a minha namorada da altura...” [“Clara”, 19/fevereiro/2018].

No caso das mulheres, existiriam diversas formas possíveis de ocultar estes “desvios” à normatividade, “(...) de acordo com a origem e características das suas protagonistas, desde as chamadas «amizades românticas» (Faderman: 1992, 11-36), ou afinidades electivas especiais de mulheres de estratos sociais cultural e economicamente favorecidos, até a irregularidades de comportamento apresentadas como aberrantes e nascidas de condições específicas de ambientes degradados e moralmente corrompidos (a prostituição, a prisão), passando por ingénuas nascidas da inocência e desconhecimento (como entre as jovens).” (Guinote, 1997: 347). Mas a verdade é que duas raparigas eram geralmente vistas enquanto duas amigas, independentemente do seu estrato social, acabando assim por conseguir viver mais discretamente a sua homossexualidade, em comparação com os homens. Além disso, era claro para as mulheres lésbicas com quem falei que podiam usar essa situação a seu favor:

“Como é que eu hei-de dizer, nunca escondi, nem escondo, que estive com amigas, que fiz isto ou aquilo com amigas (...) A pessoa escondia não falando, portanto as pessoas não podiam saber qual era [a orientação sexual]. Quando comecei a praticá-la, inclusivamente, aconteceu em casa dos meus pais. Naturalmente, porque como é sabido, as meninas podiam dar-se ao luxo de estar juntas, de dormir juntas, acariciar-se, porque era aceite como expressão do feminino, de amizade no feminino, naturalmente.” [“Alice”, 21/fevereiro/2018].

“Quando aparecia [com alguém], era uma amiga minha que era como o normal, não era assumido que era uma namorada.” [“Clara”, 19/fevereiro/2018].

No entanto, a situação de “Maria” nunca foi facilitada por estas condições. Ainda na aldeia em que vivia, antes de se casar com um homem, conta-me que havia pessoas que

percebia serem lésbicas, mas ninguém abria o jogo, nem se desenrolava nada com a desculpa de que “eram amigas”. Era tudo à base do platónico, para evitar problemas:

“As pessoas gostavam de estar juntas, andavam juntas, iam quase sempre juntas para todo o lado e não sei quê, e a gente até via que havia ali qualquer coisa, mas como ninguém abria o jogo, aquilo passava e acabava por ser as tais paixonetas platónicas que ninguém abria o jogo. (...) Na aldeia sabe-se tudo. (...) Mas não havia abertura, não havia. Havia pessoas mais amigas, umas pessoas com quem a pessoa andava mais que outras e dentro das amizades, havia aquela amizade que a gente, pá, parecia que era uma química que havia, até o cumprimento era diferente, até o estar era diferente. Até no silêncio. Às vezes a pessoas saía à noite... Até no silêncio! Pessoas com quem a gente estava e até no próprio silêncio a gente se sentia bem. (...) Mas foram sempre químicas que nunca foram desenvolvidas nem experienciadas.” [“Maria”, 7/fevereiro/2018].

O lesbianismo era tão invisível que várias das mulheres que me foram contando as suas memórias, chegaram mesmo a viver com outra mulher, e a fazer vida de casal, durante o período da ditadura portuguesa¹³². Tal podia acontecer por várias razões, que dependiam do contexto onde se estava inserida. “Clara”, por exemplo, conta que viveu na mesma casa com uma namorada, durante o Estado Novo.

“Eu tinha a minha casa e a [...] vivia em casa dos pais e quando começámos a nossa relação, alugámos uma casa, oficialmente era dela, porque ela é que não tinha casa. (...) E nós tínhamos um quarto nosso, portanto, só quem não queria ver... Havia mais quarto, mas aquele era nosso e, portanto, as pessoas não pensavam?!, não sei...” [“Clara”, 19/fevereiro/2018].

A sua mãe só descobriu quando a relação terminou. É ao explicar como é que a mãe descobre a sua homossexualidade que essa situação transparece:

“(...) Vivi sete anos com ela, até que, por fim, as coisas acontecem, ela apaixonou-se por outra pessoa e nós separámo-nos. Aconteceu. (...) Quando eu me separei da [...], nós estávamos para ir de férias. E na véspera de irmos, foi quando conversámos sobre a separação e eu disse que já não queria ir, porque não me sentia bem (...) Ao fim de uma semana telefonei à minha mãe e disse-lhe: «Olha, mãe, não fui (...) porque me zanguei com a [...] (...) tou [sic] muito chateada (...)». A minha mãe, quando ouviu aquilo, pensou que estava mal e escreveu-me uma carta, a dizer «Mas o que é que aconteceu? Vais ver que isso vai passar, às vezes as pessoas zangam-se...» porque ela pensava que era uma zanga de amigas. (...) Num almoço, a minha mãe perguntou «Mas não achas

¹³² No entanto, também existiam *gays* e lésbicas que acabavam por casar entre si, para se libertarem da família, mantendo um “casamento de conveniência”, (Pryde, 2010: 130). Esta situação foi visível na entrevista a uma das mulheres, que contou que no seu grupo de amigos, houve, pelo menos, três casamentos deste género.

que isso vai passar?» e eu pensei que finalmente a minha mãe tinha percebido, depois de eu viver com a [...], de eu ter dito que tinha voltado para a minha casa, e ela dizia «Mas isso passa!» e eu “Oh mãe, não passa porque há uma terceira pessoa!» e aí, caiu-lhe tudo! (...) «Mas tu vivias com a [...] enquanto casal?!” [“Clara”, 19/fevereiro/2018].

Outro exemplo é o de “Paula”, que partilhou que depois de vir da vila do Centro-Sul do país, esteve instalada em casa de um familiar até à maioridade. Quando fez vinte e um anos, decidiu ir viver para uma comunidade, “uma comunidade mista”, “envolvida na política”.

“Eu tinha uma médica ginecologista que tinha sido prisioneira política e tinha estado em Angola (...) através dela, conheci pessoas ligas à resistência, digamos assim, que tinham estado presas e depois conheci uma ou duas e depois fez-se o grupo. (...) Estava muito virada para a política, nesse grupo. Mas estava completamente à vontade para viver com essa namorada que eu depois tive. Ela ia lá, ficava comigo, e toda a gente sabia que tínhamos uma relação (...)” [“Paula”, 31/Janeiro/2018].

Esta situação acontece, afirma “Paula”, porque haveria uma mente mais aberta, no seio do grupo.

“Não [havia problema]. Porque justamente nessa comunidade havia elementos que, inclusive, tinham estado no Maio de 68, tinham uma mente muito aberta. Embora isso não fosse apanágio e que todas as pessoas de esquerda aceitassem, porque não é verdade.” [“Paula”, 31/janeiro/2018].

Mas já mais tarde, e fora do grupo, manteve o relacionamento com a mesma mulher, num prédio, em que os vizinhos “não desconfiavam”.

“Antes do 25 de Abril também vivi relações só com uma mulher, já não estava na comunidade. Não era tão estigmatizado, o facto de duas mulheres viverem juntas, porque as pessoas preferiam pensar que eram só amigas. (...) Vim viver para Lisboa, com essa minha amiga que eu tinha conhecido. (...) Era um prédio com pouca gente, velhotes, era um prédio antigo. Não conheci ninguém. E ela tinha assim um ar toda muito vampe, loira... Tinha um ar muito feminino, sempre muito bem arranjada, ninguém pensava que ela fosse lésbica. Porque era aquele estereótipo, que as lésbicas são de determinada maneira.” [“Paula”, 31/janeiro/2018].

É possível pensar várias justificações para as pessoas à volta destas, e provavelmente de outras, mulheres não darem conta. Prendem-se com razões da “impossibilidade” de uma mulher viver sem o falo; porque o lesbianismo era desvalorizado ou porque era muito “mais simples” pensar que duas mulheres eram,

efetivamente, só amigas (Juliano & Osborne, 2008: 7), impedindo assim, “uma verdadeira sexualização das mulheres.” (Pryde, 2010: 128).

No caso dos homens, a dissimulação poderia ser mais difícil, caso fossem “efeminados” ou não. É interessante perceber como alguns consideram que “não tinham” que “esconder” porque não eram “assim”:

“Não... Eu não era... Eu não era efeminado, nem tinha gostos efeminados, portanto eu não precisava de esconder, naturalmente eu era... Também não ia dizer que aquele homem era muita bom [sic] ou muito bonito ou não sei quê. Como os outros, também apreciava uma, se fosse preciso, uma rapariga, mas também não exagerava nessas apreciações. Naturalmente, como hoje, podia dizer «Olha que mulher bonita que ali vai/Que rapariga tão bem arranjada/Que bonita que ela é». Isto não faz de nós héteros nem homos (...) essas apreciações fazíamos e, claro, tinha mais cuidado em não fazer aos homens. (...) Mas difícil não era ocultar as apreciações... Era ocultar as vivências. Isso era um bocado difícil.” [“Joaquim”, 19/dezembro/2017].

“Eu não fazia propriamente por esconder... Claro que não ia engatar um homem na multidão, que desse nas vistas. Tinha que esconder isso, tinha que ser uma coisa mais recatada. Esconder a minha homossexualidade... Eu nunca fui uma pessoa efeminada, como alguns eram, que davam nas vistas, andavam na rua e diziam «Olha, aquele é maricas, tem gestos assim e tem gestos assado», eu nunca os tive, mas também se adquiriam ao contactar-se com outros homossexuais, que falavam muito assim e muito assim, e do nada eu já estava a falar assim, «Mete lá a mão no bolso, se não já estás a dar muito nas vistas», e era uma forma de esconder a minha sexualidade, embora uma coisa não tenha a ver com a outra. (...) Tinha que contornar essas coisas e aceitar a minha homossexualidade, tentar esconder aqui e acolá, para conseguir sobreviver.” [“Carlos”, 1/março/2018].

“(...) Todo o meu tempo decorre mais a partir de 68 e isso já é muito próximo à tal primavera marcelista em que o clima social está muito mais à-vontade. (...) E a nossa experiência vem nesse contexto já, em que não sentimos pressão e como nós tínhamos um comportamento muito «normal», como os outros rapazes, não tínhamos necessidade de assumir a postura perante amigos que não eram, nem perante a família.” [“José”, 14/março/2018].

Além do mais, os homens também teriam o “problema” da tropa, algo que não se estendia às mulheres, que não estavam obrigadas a frequentar.

“Não «despachei» ninguém no quartel mas que vivi, vivi. Se eu era homossexual tinha que viver a minha homossexualidade. Então praticava no fim-de-semana, quando vinha para Lisboa. (...) Oh, eu não andava na tropa de salto alto ou nada disso, andava fardado como os outros, não tinha que esconder nada. Nem andava a atirar-me aos

outros magalas. Embora houvesse lá um de quem eu gostava muito.” [“Carlos”, 1/março/2018].

“Ah, claro. Na tropa, nessa altura tinha que estar muito certinho não é... Ahm... E eu nisso tive o maior cuidado. E não tive dificuldade nenhuma, já estava habituado a fingir e portanto, não... Não me custou nada. Ou custou-me tanto como me custava tudo, não é. Mas já estava metido na pele que tinha que ter esse comportamento. E fui tratado bem e se calhar essas pessoas... Algumas desconfiariam, mas ao nível dos coronéis e dos maiores e por aí acima ninguém desconfiaria de nada. Aparecia com aprumo e não era amaneirado e portanto...” [“Joaquim”, 11/janeiro/2018].

Exceção feita a “Pedro”, que acabou por revelar que teve experiências tanto hétero com homossexuais nos tempos da tropa, embora tal situação tivesse ocorrido no continente africano e não em Portugal, como os restantes.

Se no caso das mulheres, podemos ver que as namoradas eram apresentadas maioritariamente enquanto amigas, nos homens aquilo que se consegue perceber é que ou não mostravam que tinham um relação amorosa ou, muito pelo contrário, mantinham uma relação heterossexual de fachada, continuando as práticas homossexuais¹³³.

“Tive várias namoradas e mesmo depois de me assumir como homossexual, já a ter a minha ativa enquanto homossexual, tive mulheres. (...) Tive várias mulheres pelo caminho, mas nunca abdicando da minha homossexualidade. Sempre tive consciência daquilo que era e daquilo que sou. (...) Eu... Talvez de certo modo [tenha tido namoradas pelo facto do pai ser repressivo nesse sentido], mas nunca quis fazer as coisas por obrigação. Eu faço porque me apetece... Mas também convém aos olhos dele [o pai].” [“Carlos”, 1/março/2018].

“Estamos a falar dum período que vai desde os dezoito até aos vinte, que é a descoberta da tendência, embora continuasse com namoradas, com quem me entendia até sexualmente. Mas havia uma tendência dominante – tendência no sentido de satisfatório (...)” [“José”, 14/março/2018.]

Nesta último testemunho, é curioso compreender que estas situações se mantiveram já após o final da Ditadura salazarista. “José” afirma que teve namoradas até “à década de 80”.

“Mas à medida que me ia envolvendo com outras pessoas, afetivamente, aí eu achei que não devia continuar com aquela via, porque aquela via começava a não ser gratificante,

¹³³ Como tinha observado anteriormente, as mulheres também poderiam apresentar uma relação heterossexual de “fachada”. No entanto, as lésbicas com quem falei mostram que não mantêm relações com outras mulheres enquanto têm a relação heterossexual. Mais, a maioria delas, à época dos relacionamentos heterossexuais ainda não tinha total consciência da sua identidade lésbica (como também aconteceu com alguns dos homens).

foi isso que eu senti. (...) Acho que houve uma maturação nesses anos, de 70 até 80, houve uma maturidade maior e mais responsável e isso permitiu um dia... Fui levá-la e estávamos a tomar café e eu disse «Acho que a nossa relação não está gratificante para mim. Noto também que tu não estás, e é melhor suspendermos», estou a ver a cara dela de surpresa. Mas pronto, cortou. Aí fiquei livre.” [“José”, 14/março/2018].

Naturalmente, estas situações de opressão por parte, tanto da sociedade em geral, como por parte de quem lhes é mais próximo mas, também, a autorrepressão a que se sujeitavam, levam à existência de sentimentos recalcados. As mulheres lésbicas e os homossexuais, além de terem adquirido uma homofobia interiorizada, sentiam-se mal por não poderem viver livremente a sua sexualidade, por serem obrigados a viver uma vida dentro do armário¹³⁴. Melhor, na clandestinidade.

“Sentia-me mal, por isso é que tive necessidade de contar a algumas pessoas, quando me senti mais liberto, mais livre. Uma pessoa que recalca alguma coisa, que esconde alguma coisa, sente-se mal.” [“Carlos”, 1/março/2018].

“Sentia-me mal, obviamente. Uma coisa que ninguém gosta é ter que reprimir uma parte tão importante da vivência humana como a sexualidade, o afeto, o amor.” [“Alice”, 21/fevereiro/2018].

“Claro que me sentia mal... ahm... Nós não gostamos de relevar coisas que possam ser vergonhosas, eu sentia-me mal... Ou que possam ser consideradas vergonhosas.” [“José”, 19/dezembro/2017].

“É como eu lhe digo, acho que tive sorte com os meios onde me movimentava. Portanto, nunca foi muito difícil. Mas às vezes custava, como é evidente. Havia alturas em que isso era mais pesado. Isso era. Fazia parte do quotidiano, era assim. Nós não púnhamos grandes questões sobre isso.” [“Clara”, 19/fevereiro/2018].

“Às vezes sentia-me mal. Às vezes perguntava-me porque é que haveria de estar a esconder-me de uma coisa que para mim é normal, natural, e porque é que os outros, heterossexuais, não se escondem.” [“Luís”, 5/março/2018].

“É sempre difícil na medida em que se vive como se vivêssemos na clandestinidade. Tudo o que se passa é da porta para dentro. Quando se saía não podíamos fazer nada que fosse visível. Com um abraço, andar de mão dada... Claro que não, nem pouco mais ou menos.” [“Paula”, 31/janeiro/2018].

¹³⁴ Note-se que com “Maria”, a situação é diferente. “Maria” recalca todos os seus sentimentos lésbicos muito prematuramente, o que a leva ao casamento com um homem. Não chega sequer a admitir a si própria que é lésbica e, como consequência, nesta fase, não “está no armário” pois, como afirma Miguel Vale de Almeida (2009), estar no armário significa não assumir a sua orientação sexual perante os outros (Vale de Almeida, 2009: 14). Estará mais tarde, depois de assumir a si mesma a existência de uma identidade homossexual.

Seria a partir de todas estas opressões, do Estado (das leis e da medicina), da sociedade em geral, da família ou dos amigos, que estariam vedados todos os caminhos para que estas mulheres e estes homens vivessem a sua homossexualidade de forma explícita, aberta, livre.

Como nos lembra James C. Scott (1990), existem dois tipos de discurso, que são praticados conforme as necessidades das pessoas. Por um lado, o *discurso público* (Scott, 1990), que nestas situações, acaba por funcionar enquanto *fachada*, como definida por Goffman (2002 [1975]) e, por outro lado, o *discurso oculto* (Scott, 1990). Para estas pessoas os discursos são velados, tinha que existir uma duplicidade nos mesmos. Primeiro, porque havia uma tentativa de fazer cumprir as regras da sexualidade impostas à época, e, ao mesmo, uma outra de seguir as normas heterossexuais, pelo menos por parte de alguns dos homossexuais e lésbicas, para os quais o sentimento de ser olhado e vexado pela sociedade era muito grande e o peso de ser conotado como “anormal” era ainda maior. Mas a existência do discurso público, como vimos, não exclui, à partida, a existência do discurso oculto, que funciona enquanto forma de resistência às normas inculcadas pela sociedade. Assim, uma das formas de resistência quotidiana destas mulheres e destes homens passava pela ocultação, pela dissimulação da homossexualidade, vulgarmente circunscrita aos códigos do não-dito.

Mas o facto de não se falar publicamente da homossexualidade, não queria dizer que esta não existisse, como também foi fácil de perceber pelos relatos. A homossexualidade existia, não se falava era dela. E se é verdade que as pessoas não-heterossexuais engendravam estratégias de ocultação da sexualidade através dos seus discursos, também determinavam igualmente estratégias de resistência através das suas práticas.

2.3.2 Os locais de encontro – “Havia os sítios de engate/As pessoas iam lá para isso” (“Pedro”)

Ao não ser possível uma vivência explícita da homossexualidade no período do Estado Novo, por todas as razões supramencionadas, os homossexuais tiveram a necessidade de encontrar determinados lugares, mesmo que de forma velada, para a prática da sua sexualidade transgressora. Como afirma São José Almeida (2010), a homossexualidade estava “(...) socialmente enquadrada numa espécie de guetização conceptual, com locais e espaços próprios, bem como com códigos particulares.” (Almeida, 2010: 169).

Como vimos, existiam vários mundos dentro do universo homossexual devido à classe social de cada um. Ora, se para o universo das elites, havia a possibilidade de festas em palacetes e casas particulares, dos bares¹³⁵ e dos clubes; para os restantes, a possibilidade passava pelo mundo dos *bas-fonds*, dos engates nos urinóis, nos jardins, e nos cais e estações (Gameiro in Almeida, 2010: 170)¹³⁶. Além destes, é possível perceber também que existiam engates nas ruas e encontros sexuais em vãos-de-escada de prédios (Correia, 2016: 71)¹³⁷.

Existiam também diferenças ao nível do género, pois os homens detinham o domínio da esfera pública (Connell, 1987: 132 e 133; Vale de Almeida, 2000 [1995]: 153), tendo as mulheres uma maior dificuldade a este nível, ou seja, esta invisibilidade das mulheres “reflete também a ocupação dos homens do espaço público e a remissão das mulheres para o espaço privado” (Correia, 2016: 95)¹³⁸. No entanto, com a chegada dos bares, as lésbicas começam, também elas, a frequentar estes espaços. Conhecem também os seus pares nos cafés, ou através de amigos em comum, frequentando mais o ambiente das próprias casas e chegando, inclusive, a viver com outras mulheres, pois tal não parecia suspeito aos demais.

Os estudos de caso sobre estas situações de resistência quotidiana acontecem, temporalmente já nas últimas duas décadas do período do Estado Novo e, territorialmente, em Lisboa (e zonas limítrofes), na sua maioria, embora exista um caso em que será possível observar várias semelhanças com os espaços citadinos e que ocorre numa cidade do Centro-Sul do país.

Como referi anteriormente, a necessidade de praticar a sexualidade de forma clandestina, abriu espaço para que existissem vários lugares, maioritariamente usados por homens, nos quais seria possível conhecer outros homossexuais. Segundo Dan

¹³⁵ Note-se que, no entanto, todos os meus informantes chegaram a frequentar estes bares mesmo não pertencendo a elites do regime.

¹³⁶ Entre os dois, estavam os meios artísticos, nos quais a homossexualidade era vivida com alguma naturalidade e liberdade, embora estigmatizada e dentro do código do não-dito (Almeida, 2010: 172).

¹³⁷ Mas não era só em Portugal que estes espaços eram utilizados para a prática de relações homossexuais. Geoffroy Huard (2012), que estudou as práticas sexuais entre homens nos urinóis públicos de Paris a partir dos Arquivos da Polícia de Paris e dos Arquivos da Sala do Departamento Penal de Sena, afirma que “alguns dos lugares públicos, como o jardim das Tulherias, são há vários séculos, espaços de intensas trocas sexuais entre homens. Lugares ao ar livre (...) praias, parques e jardins, bem como locais fechados, como cinemas, saunas, metro (...), etc, eram lugares onde ocorriam relações sexuais entre homens diariamente.” (Huard, 2012: 91; tradução minha).

¹³⁸ John D’Emilio afirma que entre a “comunidade homossexual, os homens brancos foram sempre tradicionalmente mais visíveis do que as mulheres e que ruas, parques, e bares, especialmente à noite, eram «uma esfera masculina»” (D’Emilio in Correia, 2016: 95).

Healey (2002), o aumento da vigilância levou os homens a explorar espaços marginais para as ligações homossexuais, sendo que o uso do espaço público para estas conexões, sexuais e emocionais, foi uma característica da subcultura masculina homossexual, tanto na União Soviética, estudada pelo autor, como nas sociedades ocidentais (Healey, 2002: 359). Em Lisboa, um desses espaços, seria a rua, na qual existia primeiro a situação do “engate”, terminando-se o ato sexual noutro local, na casa de um dos intervenientes ou num quarto alugado, por exemplo¹³⁹.

“Eram as Ruas Augusta, Rua do Ouro, Rua da Prata, Rua dos Fanqueiros, etc., aquelas ruas ali à noite, porque havia montras e as pessoas iam passear.” [“Joaquim”, 11/janeiro/2018].

“Na Rua dos Correeiros e na Rua Augusta? Eu ouvi falar disso, sei que aos fins-de-semana, sobretudo ao domingo, tinha um amigo que me contou mais tarde, que aos domingos aquilo era muito concorrido pelos homossexuais que iam ver as montras, da Rua Augusta e não sei quê, mas eu nem sabia da existência disso.” [“Luís”, 5/março/2018].

“Antes, na altura do Regime, engatava muito até nas ruas! A ver as montras, ali na Baixa (...)” [“Carlos”, 1/março/2018].

Segundo “Pedro”, as situações na rua aconteciam de forma bastante fácil. Duas pessoas que se cruzavam, que trocavam olhares e que, depois, entravam no “jogo”:

“Cruzava-me com uma pessoa e via (...) e depois às vezes dava, outras vezes não dava. Havia uma troca de olhares, depois parava-se, depois uma das pessoas invertia o sentido, começava a ir na mesma direção, parava-se numa montra, parava-se noutra montra, até que alguém chegava à fala e depois começava a conversa, e depois ou dava ou não dava. Chama-se «o jogo», que às vezes não dava em nada, mas era muito interessante. (...) E posso dizer que, ao longo da minha vida homossexual, engatei muita gente assim, na rua. Não em sítios de engate, na rua. Depois havia aquele jogo. Mas quer dizer, eu olhava de uma maneira que não deixava dúvidas nenhuma. Provavelmente dei-lhe um olhar desses e ele procurou-me.” [“Pedro”, 6/março/2018].

Foi na rua que acabou por conhecer um rapaz com quem acabou por ter relações sexuais, quando tinha “vinte e dois, vinte e três anos”:

“É evidente que não tinha à vontade para... Foi ele que falou comigo primeiro, é evidente que era uma pessoa muito agradável, um rapaz da minha idade, não tive medo

¹³⁹ Note-se que, nos vários contextos de atividade sexual dos homens homossexuais, o sexo era em geral anónimo. “Os homens que lá frequentavam normalmente não tinham contato social um com o outro, exceto para as conversas mais casuais. Não tinham conhecimento da natureza da vida pessoal fora dali e só se dirigiam um ao outro pelos primeiros nomes.” (Giddens, 1993: 161).

nenhum, absolutamente nenhum, em termos de perigosidade, nada nada. Disse-me que tinha um apartamento e vivia sozinho, e fomos lá.” [“Pedro”, 6/março/2018].

Além dos encontros que se iniciavam através da observação de montras de lojas, existiam outros espaços da rua que eram apropriados pelos homossexuais masculinos, como era o caso de parques e jardins.

“Normalmente eram os jardins (...) o Jardim das Cebolas, era o Campo Pequeno, o Campo Grande... Era Belém, o Jardim de Belém (...) Onde havia jardins, ou pequenas florestas ou onde havia lagos (...) eram sempre sítios de tentativas de encontro.” [“Joaquim”, 11/janeiro/2018].

O Parque Eduardo VII seria um dos parques onde existiam bastantes encontros entre homossexuais. No Parque, os engates podiam ocorrer de formas distintas. Os homens poderiam fazê-lo a pé ou de carro, dependendo das situações, e que depois se combinavam outros locais, para a realização do ato sexual. “Pedro” relembra que era o seu local preferencial para o engate:

“(...) porque o Parque Eduardo VII tinha uma questão, eu nunca procurava as pessoas que iam a pé, porque tinha medo, tinha medo e com razão, porque sabia que a maior parte das pessoas queriam era dinheiro. Portanto, aí só procurava engatar pessoas que também tivessem carro, de carro para carro. É evidente que não se fazia nada no carro, mas depois combinava-se o encontro em qualquer sítio não é, mas era onde eu ia mais frequentemente. Passava lá muitas vezes. Eu até gostava de dizer «Não sou eu que venho aqui, é o meu carro que vem.» [“Pedro”, 6/março/2018].

Se o engate tivesse um desfecho positivo, deslocavam-se para outro local, não se deixando para outro dia, pois podia “perder-se a oportunidade”.

“(...) se chegasse a um entendimento com uma pessoa que estivesse de carro, levávamos os dois carros para um determinado sítio, fora do Parque, fora do sítio de engate. Um de nós deixava o carro e depois íamos num carro só, para um descampado ou para um sítio onde estivéssemos à vontade e fazíamos. Mas não no Parque. No Parque nunca fiz nada.” [“Pedro”, 6/março/2018].

Mas onde existia, de facto, um número alargado de engates, e mesmo encontros sexuais, era nos urinóis públicos. Segundo Ana Correia (2016), que estudou o tratamento que a polícia dava aos homossexuais na primeira década do Estado Novo, a partir dos Arquivos da Polícia de Investigação Criminal (PIC), a análise do arquivo da PIC permite concluir que os urinóis eram particularmente vigiados pela polícia e que “A

prevalência de detenções em urinóis públicos indicará a frequência com que eram utilizados para encontros sexuais entre homens.” (Correia, 2016: 75)¹⁴⁰.

“(…) Além do Parque Eduardo VII, havia n sítios, sítios com casas de banho muito conhecidas, públicas, que era um corrupio. (...) Estações de metro, estações de comboio, estações rodoviárias... Meu Deus, era o que mais havia.” [“Pedro”, 6/março/2018].

“Havia urinóis específicos, o da estação do Rossio, um do Rossio mesmo, que aquilo foi tapado, está uma catacumbas lá em baixo [sic], mas está tapado. À noite, o do Campo das Cebolas, do Cais do Sodré, muitas estações ferroviárias, mas essas eu não frequentava porque tinha que apanhar o comboio. O do Cais do Sodré era muito frequentado e eu ia lá muitas vezes.” [“Carlos”, 1/março/2018].

Alguns dos meus entrevistados não frequentavam estes locais, afirmando que não gostavam.

“Não era frequentador de urinóis, não sei porquê e ainda hoje evito ir, mas pronto, não estou a dizer que é bom ou não, não frequentava, pura e simplesmente. Ah, claro, se estivesse aflito ia a correr, mas não era de frequentar com outras intenções, embora soubesse que eles eram frequentador por isso, e até, se calhar, fui com amigos a algum, com eles a acompanhar, mas não entrei muito nesse jogo... Não era bem o meu jogo, pronto.” [“Joaquim”, 11/janeiro/2018].

Já outros iam o “quanto baste”, era tudo bastante fugaz, imediato. E todo o tipo de homens lá ia:

“Nos urinóis encontrava-se toda a espécie de gente (...) As tais pessoas casadas não iam propriamente a bares ou a saunas, porque era sítios que se soubessem que os encontravam lá, os conotavam como homossexuais. Mas ir ao urinol iam. Porque ir ao urinol é porque uma pessoa queria urinar. Portanto, é normal, simplesmente já não é normal permanecer lá muito tempo e ficar a olhar para o parceiro. E eles podiam-no fazer sub-repticiamente.” [“Pedro”, 6/março/2018].

Tal como acontecia nas montras, havia um olhar que se trocava, para se perceber até que ponto o outro estava interessado ou não, e depois as coisas aconteciam.

“(…) porque você ia a um urinol mas você não sabia, de facto, se as pessoas eram ou não eram, eram urinóis públicos. Só quando havia troca de olhares e se mostrava um bocadinho mais é que as pessoas sabiam se aquele ou aquele era, porque fora isso você não arriscava. Havia uma pessoa muito interessante e você metia-se com ele e depois

¹⁴⁰ Situação idêntica é encontrada em Paris, onde as vigilâncias e detenções policiais existiam, conforme demonstrado nas condenações por “escândalo público” ou “atos contra natura”, entre 1945 e 1975 (Huard, 2012: 96).

ele perguntava «Mas o que é que tu queres? Quem é que tu julgas que eu sou?», era heterossexual, portanto aí tinha que haver algum sinal.” [“Pedro”, 6/março/2018].

“Luís” conta que, apesar de não ter frequentado os urinóis públicos para engatar, lembra-se de, no Terreiro do Paço, ter ido apanhar o comboio e de ter visto vários homens a masturbarem-se, no urinol. No entanto, frequentava as casas de banho da Faculdade, com o mesmo propósito, onde os encontros também não eram combinados e os atos sexuais aconteciam ali mesmo.

“Na Faculdade, sobretudo onde eu andava, era fácil. (...) Havia as casas de banho, como em todos os sítios. Os homens utilizavam as casas de banho para engates. (...) Não frequentava regularmente, mas frequentava. (...) Imagina uma casa de banho masculina com mictórios, e obviamente se tu vais para engatar começa a olhar para o vizinho do lado, não é, e pronto, os engates eram feitos assim. Não se falava. (...) Era tudo muito fugaz, «Adeus adeus adeus», e se calhar era capaz de nunca mais ver a criatura ou vê-la nos corredores daí a não sei quanto tempo.” [“Luís”, 5/março/2018].

“Luís” viveu numa vila do Centro-Sul até à possibilidade de vir estudar para Lisboa. Com “quinze, dezasseis, dezassete anos”, já mantinha relações homossexuais com vários rapazes, e que essas práticas eram feitas onde havia possibilidade:

“Ou era nos balneários da escola, ou íamos brincar para o campo e acontecia lá, ou ia à casa dos amigos «estudar» e acontecia lá. (...) eu ia para a cama com [...], que não era para a cama, mas para o canavial, que havia um canavial de bambus fantástico, mas aí já havia penetração e devia ter quinze, dezasseis anos, sempre com medo que alguém viesse, que os vizinhos viessem, que os vizinhos ouvissem! Mas isso era «normal», porque estávamos em «pecado».” [“Luís”, 5/março/2018].

“Carlos”, que era proveniente de uma cidade do Centro-Sul do país, desabafa que, apesar de tudo ser mais promíscuo na cidade de Lisboa, no local onde vivia, ainda com os pais, estes locais para a prática da atividade homossexual também existiam embora, claro, de forma clandestina, tal como acontecia na capital. Conta que, na altura, com dezassete, dezoito anos, havia uma situação denominada “ir aos paneleiros”:

“A gente dava uma voltinha lá (...), de carro, os senhores davam a voltinha, metíamos-nos dentro do carro e depois pagavam-nos, digamos, eramos prostitutas! (...) Eu nunca gostei disso mas também nunca me importei de receber dinheiro, mas não era que eu o pedisse. (...) É uma cidade, mas aquilo parecia uma aldeia. As pessoas funcionavam assim, como eu acabei de dizer, havia os senhores à noite que davam uma volta de carro e engatavam os garotos, eu seria um dos garotos (...)” [“Carlos”, 1/março/2018].

Afirma também que, além dessa “volta” que se dava com os senhores, havia outras formas de contacto, de que os homossexuais também se serviam em Lisboa, como os urinóis e os jardins.

“Como eu te disse, no jardim, no café, na rua até! Às vezes dava-se assim um passeio à noite... (...) No jardim era de dia, no café era de dia. Depois havia códigos, que as pessoas entendiam, o que é que se passava, ou não. E à noite, passava-se lá por baixo das arcadas, havia uma pessoa que a gente ou se trocava um olhar ou um movimento ou qualquer coisa e engatava-se ou não.” [“Carlos”, 1/março/2018].

“Carlos” assegura que os encontros não se combinavam, as pessoas iam até lá, ao jardim, para se encontrarem uns com os outros, que ninguém sabia de nada e que se ia lá com um propósito. Era nesse jardim que existia o urinol e era lá que se engatava:

“Por exemplo, o jardim era um ambiente normal, havia pessoas a passear as crianças, a ver os patinhos, e havia o urinol, onde se engatava. As outras pessoas nem se apercebiam de nada, era um ambiente normalíssimo. (...) Tínhamos que ir para sítios mais escondidos, para realizar o ato. Não podia ser ali debaixo de uma árvore, à frente de toda a gente. [“Carlos”, 1/março/2018].

Finalmente, partilha como é que eram vividos esses encontros, envolvidos numa aura de clandestinidade e transgressão:

“Havia o primeiro contacto, normalmente era o urinol. Ou a coisa despachava-se logo ali, uma coisa muito rápida, uma rapidinha, como se diz, e estava pronto e está a andar. Ou ia-se para um lugar mais escondido e fazia-se o dito despacho. Ou combinava-se para outra altura, se houvesse tempo para ou não, ou então ficava tudo em águas de bacalhau e não acontecia nada. Era tudo uma aventura. Era, ver se dá, dá, se não, dá não dá. Mas era uma aventura. Até com o medo do perigo e tudo, era estimulante! (...) Geralmente era nas casas de banho que tinham porta, onde tinha a retrete. Mas tudo com muito perigo, com muita atenção, a ver se vem o jardineiro, ou qualquer coisa, que topa...” [“Carlos”, 1/março/2018].

De volta à cidade, pretendo referir mais dois espaços que são mencionados por vários entrevistados, mas dos quais consegui pouca informação. Um desses locais eram os vãos-de-escada enquanto local de engate. Ora, segundo “Carlos”, os vãos-de-escada de prédios eram um sítio que “às vezes se fazia”, e que até servia de metáfora:

“«Foi um despacho de vão-de-escada», como quem diz, é “uma coisa ali à pressa, no vão-de-escada, mas não quer dizer que não fizesse, também já fiz em vãos-de-escada, que era assim naqueles prédios antigo, recônditos, ali assim, fazer uma coisinha à pressa e pronto, que fica no escurinho e tal.” [“Carlos”, 1/março/2018].

Além dos vãos-de-escada, o outro local que funcionava como sítio de engate homossexual e, logo, enquanto resistência informal, era a praia, nomeadamente as praias da Costa da Caparica:

“(...) também havia a Costa da Caparica, as praias da Costa da Caparica, onde havia encontros gays, uma praia de nudistas, na Costa do Castelo, agora é a praia 18 ou 19¹⁴¹, mas naquela altura era a Costa do Castelo, havia um tremzinho que levava as pessoas (...)” [“Joaquim”, 11/janeiro/2018].

“José” fala da descoberta da praia, como local de encontro:

“Até que um dia, eu fui à praia com uns amigos e chamou-me a atenção que, numa zona da praia, na Caparica, assim mais para baixo, tem lá uma zona onde se guardavam os comboios e aquilo tinha umas dunas muito grandes. Eu achei muito estranho, havia umas pessoas lá escondidas nas dunas, homens, especialmente mais velhos e que percebi que estavam nus, iam a correr para a água e depois a correr para lá, isso chamou-me a atenção, mas não disse nada. Fiquei curioso. Isto estou a falar já com dezoito, dezanove anos. Então um dia fui lá sozinho, com curiosidade. E quando lá cheguei fui ver mais de perto, e as pessoas tentaram falar comigo, abordar-me, mas eu não colaborei, achei aquilo...” [“José”, 14/março/2018].

Apesar de não ter colaborado numa fase inicial, a verdade é que a curiosidade acabou por falar mais alto, tendo inclusive lá voltado e encontrado uma pessoa mais parecida consigo do que aquelas que encontro inicialmente. E aí já foi diferente:

“E alguém que lá estava, um rapaz da minha idade, veio ter comigo perto da água e meteu conversa, achei aquilo um atrevimento mas ao mesmo tempo gostei. Falou-se (...) e dei-me conta de que gostei de falar com ele e viemos para Lisboa e combinámos encontrar-nos lá novamente. E nesse segundo encontro, disse-me francamente o que desejava, o que queria e que gostava de rapazes. Que tinha gostado de mim e se eu concordava em que fizéssemos umas brincadeiras. E num segundo momento em que nos encontrámos lá, consenti, e fizemos.” [“José”, 14/março/2018].

Finalmente e, muito provavelmente, dos espaços com maior importância, por várias razões, estavam os cafés e bares homossexuais que começaram a aparecer no início da década de setenta. Estes locais tornam-se, desde o seu aparecimento, em espaços de encontro homossexual, menos clandestino do que os locais que mencionei anteriormente. Tornam-se sítios onde a liberdade é condicionada, é certo, mas nos quais existe uma permissividade diferente, uma segurança diferente em relação aos restantes espaços, pela partilha dos mesmos problemas, repressões e estigmas com um maior

¹⁴¹ No livro de São José Almeida (2010), tal praia é denominada de Praia 14 (Almeida, 2010: 184).

número de pessoas, devido à sua homossexualidade e lesbianismo. Mais, se os locais mencionados anteriormente, como os parques, urinóis, etc, eram um espaço exclusivamente masculino, agora existe abertura para que as mulheres se juntem a estes pontos de paragem.

“Entretanto também já estavam a aparecer os tais bares, que eram espaços reservados, mas onde a pessoa se sentia bem, quer dizer, eu pela primeira vez senti que estava inter pares, pessoas com as mesmas preocupações, ansiedades, e foi um período de aceitação.” [“José”, 14/março/2018].

“(…) no fundo, eu acho que os bares vieram colmatar o problema de não haver ponto de encontro, que tinha que ser na rua, nos urinóis, aqui e acolá, nos sítios mais diversos.” [“Clara”, 19/fevereiro/2018].

“Ah, e depois quer dizer, havia os sítios... Havia os bares. E na altura cheguei a ir aos bares para engatar.” [“Pedro”, 6/março/2018].

Os cafés eram mais utilizados durante o dia e serviam de ponto de encontro entre grupos de amigos, que se agrupavam nestes locais para conversar.

“Depois também frequentava muito a zona do Saldanha, onde havia o Monumental e um café ao lado, que eu já não me lembro o nome, que era muito frequentado por estudantes. A Brasileira do Chiado era mais durante o dia, e da parte da tarde.” [“Joaquim”, 11/janeiro/2018].

A Brasileira, segundo os relatos que recolhi, era um dos cafés e pastelarias onde os homossexuais e lésbicas mais se encontravam. Os próprios entrevistados chegaram a frequentar a Brasileira:

“O que é que se passava... Encontrava-me com os amigos na Brasileira, ou numa pastelaria chamada Marques, que também era na Rua do Carmo, que hoje não existe.” [“Luís”, 5/março/2018].

“Encontrávamo-nos na Brasileira... Todos os dias, todos os dias... Eu fiz escritório da Brasileira! Todos os dias, todos os dias! (...) Brasileira sempre, meia dúzia delas... Brasileira sempre! Brasileira era um ponto fulcral, estava na Baixa... Chiado... e depois tinha o Bairro Alto, uma porção de barzinhos.” [“Luísa”, 28/dezembro/2017].

Para “Luísa”, a rota de encontros começava na Brasileira, durante o dia, e daí se partia para outros sítios, à noite:

“Sim... Começava... Saíamos todos da Brasileira ao molho, subíamos até ao Bairro Alto, íamos todos jantar... Todos... Uma boa meia dúzia, sete, oito, dez... Depois íamos para a discoteca, outras vezes íamos só jantar.” [“Luísa”, 28/dezembro/2017].

Se durante o dia, os encontros entre os homossexuais ocorriam, geralmente, nos cafés, à noite, era todo um outro mundo, e as situações ocorriam nos bares e discotecas.

“Deixa-me cá ver se me lembro... Era um no Príncipe Real, o Z Bar, e era um no... Em frente ao jardim de São Pedro de Alcântara e era um outro, que eram os únicos que haviam, que era... Como é que se chama...” [“Joaquim”, 11/janeiro/2018].

“O primeiro bar gay que eu conheci, e que fui lá ainda antes do 25 de Abril, era o Harry’s Bar, no Estoril, que a gente sabia que era, as pessoas que lá iam, e aquele ao pé do Solar do Vinho do Porto, em Lisboa, em São Pedro de Alcântara. E depois fui a todos os que abriam, o Bric¹⁴² (...)” [“Clara”, 19/fevereiro/2018].

“Ia ao Bric, ao Memorial. Era os bares onde eu ia mais. E depois havia aqueles bares assim mais genéricos, que era tipo o Rei Mar, na Rua das Pretas.” [“Pedro”, 6/março/2018].

“Só me lembro do Memorial... Não me lembro de mais nenhum.” [“Luísa”, 28/dezembro/2017].

“Ia aos bares gays. Já tinha informações dessas coisas, já me tinham dado as dicas todas. Explicaram-me primeiro onde era o Bric (...)” [“Carlos”, 1/março/2018].

“(...) nós na altura frequentávamos um bar que, na altura, fazia a diferença, que era uma espécie de bar inglês, o Bric, que naquela altura era muito seletivo, e onde a gente a passar um bocado da noite, beber um copo, conversar (...) Outros bares, nomeadamente o que foi mais conotado com as lésbicas, o Gato Verde, o Gato Preto, e outro nome [Memorial], eram frequentados por malta mais popular (...) Havia um bar (...) na rua do Sol ao Rato (...) não sei se se chamava MaryGold¹⁴³ (...)” [“José”, 14/março/2018].

Uma das entrevistadas conta até que, para se combinar estas saídas, havia um certo cuidado em não dizer os nomes dos bares, de forma ser incompreensível, para as restantes pessoas, saber onde é que realmente se ia:

“(...) Estávamos a combinar ir ao Bric à noite, e ela dizia-me assim «Olha, logo à noite estamos a combinar ir ao Tijolinho» [ri-se]. Para não dizer Bric, que as pessoas sabiam que era dos poucos bares [gays] dizia Tijolinho! Eu, só quando cheguei à noite e perguntei é que percebi o que era o Tijolinho. E eu não percebi nada do que era aquilo [ri-se]. [“Clara”, 19/fevereiro/2018].

O ambiente dos bares, nomeadamente o Bric-à-Bar, era *cozy*, lembra “Luísa”, um bar estilo inglês, mais *pub*, embora com pista de dança. O Harry’s seria mais

¹⁴² O Bric-à-Bar foi um dos “lugares míticos dos roteiros da noite homossexual no final do Estado Novo (...)” (Almeida, 2010: 183), na Rua Cecílio de Sousa.

¹⁴³ Segundo São José Almeida (2010), o Marygold destinava-se a um público homossexual mais jovem e era um local no qual existia imensas rugas policiais. (Almeida, 2010: 182).

pequeno, em comparação, embora também estilo *pub* inglês, mas que “não tinha nada de especial”. Já o Memorial (ou Gato Verde/Preto), segundo “Alice”, tinha um ambiente “escuro e feio”, não chegando a frequentar muito os bares durante essa época. Quem vinha de fora dos ambientes lisboetas, acabava por se deslumbrar. “Carlos” conta que se sentia como “a Alice no País das Maravilhas”, pela diversidade e pelo número de homossexuais que lá encontrou.

“O ambiente era... Era descontraído, acho que era descontraído, relativamente divertido, havia música, portanto as pessoas dançavam, ou bebiam, tomavam um copo... À conta disso, havia uns tipos que bebiam bastante, porque a partir do momento em que estavam assim já tinham coragem para dizer ou fazer coisas que não teriam antes. E pronto, eram espaços que não eram desagradáveis, porque se fossem desagradáveis eu também não voltava lá. Eu acho que eram espaços divertidos. Divertidos e sobretudo espaços de liberdade. Embora fosse uma liberdade condicionada, eram espaços de liberdade.” [“Joaquim”, 11/janeiro/2018].

Nestes lugares conversava-se, como acontecia nos cafés, embora fosse mais fácil conhecer outros homossexuais, por se saber que aqueles eram espaços não-heterossexuais. Inclusive, já havia a situação do engate, como sucedia nos outros espaços da rua. Existia até a noção de que as pessoas lá iam com esses propósitos:

“Fui ao Bric com um amigo meu (...), ainda éramos rapazinhos, ainda não éramos adultos, tínhamos prai [sic] dezoito anos... A D. Emília, que era a porteira, pediu-nos a identidade, nós demos a identidade, mas como éramos rapazes bonitos, vínhamos do campo, éramos presas boas para os clientes habituais e a gente foi entrando, comecei a conhecer. (...) eu preferia a coisa com mais charme, à noite, ter uma conversa com as pessoas, e até selecionar mais, preferia os engates nos bares gay.” [“Carlos”, 1/março/2018].

“As pessoas iam lá para isso. Uma pessoa gostava de outra pessoa, fazia-se ao piso, como se costuma dizer, a pessoa aceitava ou não aceitava. Aconteceu-me muitas vezes, apetecer-me uma pessoa e essa pessoa não, a essa pessoa eu não dizia nada, e vice-versa.” [“Pedro”, 6/março/2018].

“Eu gostava do jogo da sedução, de encontrar uma pessoa, um tipo e depois se visse que tinha caminho para andar, andar. Mas eu não era muito disso... Gostava do jogo da sedução, quer ela fosse longa, quer fosse curta, gostava desse jogo.” [“Joaquim”, 11/janeiro/2018].

Mas também havia uma certa consciência da importância de tais locais:

“Eu acho que esses locais eram importantes, como ainda hoje são, porque nos fazem sentir integrados no meio de iguais, sem olhares reprovadores e daí que a ida fosse

engraçada e às vezes encontrávamos pessoas com quem falávamos, com quem nos identificávamos.” [“Paula”, 15/fevereiro/2018].

“No sentido que nós sabíamos quem lá estava e que estavam pelas mesmas razões que nós, tinha a mesma orientação sexual (que não era o termo utilizado naquela altura, mas gostava do mesmo que nós) e portanto estávamos mais à-vontade, não tínhamos que estar envergonhados que tal fulano nos criticasse.” [“Joaquim”, 11/janeiro/2018].

Ao contrário do que acontecia na maioria dos outros pontos analisados, nos bares até podia existir o “engate”, mas o ato sexual em si acabava por ser praticado noutros locais:

“Os encontros nos bares ou mesmo nas discotecas... Eram encontros que poderiam ser de sedução, mas depois da sedução, o resto passar-se-ia não ali, mas noutro lado. Ali, digamos, era o vestibular, a entrada da casa... Depois, entre aspas, seguíamos para o quarto.” [“Joaquim”, 11/janeiro/2018].

Assim, os primeiros contactos eram iniciados dentro do bar, mas depois os sítios para ocorrer a relação sexual eram variados. Caso a própria pessoa ou a outra tivessem casa, a situação podia desenrolar-se lá. Podia também ocorrer no carro, ou através do aluguer de um quarto numa pensão, por exemplo.

“Podia ser em minha casa ou na casa deles, ou podia ser num sítio qualquer que se combinava, no carro, ou onde houvesse um espaço onde pudéssemos estar à vontade. Já não me lembro em pormenor, eu como tive casa muito cedo podia levar as pessoas (...) mas não me lembro de ter levado, não sei se levei ou não, mas não me lembro de nada. Depois quando passei a ter casa própria, podia levar quem eu quisesse, cão, gato, ladrão, assassino, amante, o que quisesse, eu tinha a chave da porta e entrava com as pessoas.” [“Joaquim”, 11/janeiro/2018].

“Depois íamos para a discoteca... E depois íamos... Pois, para casas. Eu devia sempre ir para casa de alguém, porque eu vivia num quarto, não me lembro de ter ido para o meu quarto com alguém...” [“Luísa”, 28/dezembro/2017].

“Quando era um engate de noite, num bar gay, onde as pessoas falam, tinham uma conversa. Depois o senhor que me engatava levava-me para casa dele, de maneira geral era assim, que eu não tinha casa, que eu estava em casa de um familiar, apesar de nunca lá dormir. (...) ou se fazia a coisa rápida, escondida, tipo vão-de-escada e não sei quê ou ia-se para aquelas pensões rascas, como a Pensão do Piolho, pagavam tanto para estar meia hora, uma hora. Era assim que as coisas funcionavam em Lisboa.” [“Carlos”, 1/março/2018].

Estas situações de engate parecem ocorrer mais entre homens, apesar de uma das mulheres lésbicas que entrevistei, “Luísa”, recordar que realizava muitos destes jogos

de sedução. No entanto, existem também situações opostas e algumas nem sequer frequentavam estes locais. Mais, várias das lésbicas com quem falei dão mesmo conta de que conheciam poucas mulheres nos bares e não frequentavam os espaços para o engate.

“Eu não... As pessoas que eu conheci nos bares foram sempre de encontros furtivos, não estabeleci relações de amizade sequer com essas pessoas, a não ser com aquelas que já tinham ido comigo” [“Paula”, 15/fevereiro/2018].

“Sim, mas as pessoas que lá iam nós já conhecíamos. Nós não falávamos muito com pessoas desconhecidas. Nós, as mulheres. Os homens sim.” [“Clara”, 19/fevereiro/2018].

Talvez por estes motivos, à época, não existissem bares exclusivamente lésbicos. Os homens iriam muito mais vezes, sendo clientes mais lucrativos que as mulheres, que já iam com um grupo definido e que passavam mais tempo a conversar do que a consumir.

“Frequentava [os bares]! O Bric e o Harry’s Bar. Esses eram de homens, mas nós também íamos. Não eram de mulheres, nós é que começámos a ir.” [“Clara”, 19/fevereiro/2018].

“Eles não deixam... Nem uma casa se ia sustentar só com mulheres. Que elas bebem Coca-Cola e água... E isso...” [“Luísa”, 28/dezembro/2017].

Uma análise mais profunda traz como justificação, um pouco óbvia, o facto destas mulheres sofrerem de uma dupla subalternização. Por um lado, o facto de serem mulheres e, constantemente, serem conotadas como existindo apenas para a satisfação do homem, não estando, por isso, em pé de igualdade em relação a este¹⁴⁴. E, por outro, o facto de serem mulheres que são lésbicas e terem muito menos visibilidade, ou melhor, serem praticamente invisíveis, em relação aos homens homossexuais, o que também fez com que fosse natural que não existissem espaços exclusivamente femininos¹⁴⁵.

Além dos bares, onde as lésbicas podiam conhecer outras mulheres com a mesma orientação sexual, os locais para se conhecerem não eram exatos, como os dos homens. Na verdade, segundo estas mulheres, não existiam espaços determinados para conhecerem outras lésbicas:

¹⁴⁴ Tal como o género, o corpo das mulheres pode ser “(...) tanto uma fonte de identidade como uma prisão.” (Federici, 2010 [2004]: 30).

¹⁴⁵ Já após a queda da Ditadura esta situação mantém-se. Tanto “Clara” como “Luísa” afirmam que os bares de lésbicas estavam sempre a abrir e a fechar, enquanto os dos homens se iam mantendo e alguns ainda existem, abertos há várias décadas.

“Ia conhecendo... ia conhecendo... uma conhece esta, conhece outra, apresenta, não apresenta. Vou o bar, falo com quem? Com a mulher que está ao meu lado... «Olá».” [“Luísa”, 28/dezembro/2017].

“Ah, não eram! Não havia [sítios para conhecer lésbicas]!” [“Clara”, 19/fevereiro/2018].

“Eu acho que não havia lugares específicos. As mulheres também não faziam nada como os homens, nos urinóis, era uma coisa muito mais afetiva, portanto em qualquer lado podiam encontrar-se.” [“Paula”, 15/fevereiro/2018].

Assim, a forma de conhecer outras lésbicas passava, muitas vezes, pelo grupo de amigos, que apresentava mais uma pessoa, por exemplo. Alguns sítios frequentados habitualmente e até os locais de trabalho, etc, permitiam que se conhecessem. O mesmo acaba por acontecer com os homens, em certo sentido, embora seja notório que os homens tinham uma rede muito mais alargada no que toca a outros homossexuais que as mulheres e tinham, concomitantemente, um maior número de parceiros sexuais.

“As pessoas conheciam-se porque, de vez em quando, algum grupo conhecia pessoas novas, que entravam, amigos dos amigos, amigas das amigas, mas um local de encontro não havia.” [“Clara”, 19/fevereiro/2018].

“[Conhecia outras lésbicas] através de amigos e apresentações.” [“Paula”, 15/fevereiro/2018].

“(...) o primeiro relacionamento homossexual tinha eu dezoito anos. (...) esse primeiro relacionamento foi com uma amiga mais velha (...) [Conheci-a] por via do desporto que fiz.” [“Alice”, 21/fevereiro/2018].

No entanto, apesar da existência destes espaços (mais, ou menos, dissimulados), nos quais era possível conhecer outros pares e se praticar uma sexualidade que, à época, a verdade é que o medo de serem descobertos, apontados e olhados como diferentes, como antissociais mantinha-se.

“Frequentava sítio em que ouvia falarem em casos que aconteciam, em pessoas que eram descobertas ou de escândalos públicos que houve na altura, que eram falados muito sub-repticiamente. Tive conhecimento depois que havia alguns bares gay. Comecei, com algum receio, a ir, com medo que me conhecessem lá, mas depois quando realmente pensei melhor, pensei «Bem, quem lá vai, pode pensar de mim aquilo que eu penso dele», portanto, deixei de ter medo de ir.” [“Pedro”, 6/março/2018].

“Eu tinha um medo que me pelava, porque os sítios de engate em Lisboa eram a praia, eram esses bares e eram os sítios do Parque Eduardo VII, o qual me aterrorizava, a ideia

sequer de à noite entrar lá, portanto eu fiquei sempre muito limitado ao conhecimento de convívio (...)” [“José”, 14/março/2018].

O que transparece é que, mesmo encontrando formas de resistir no quotidiano e de manter as práticas homossexuais, as pessoas mantinham o medo da estigmatização que a homossexualidade carregava às costas. Segundo São José Almeida (2010), as pessoas estavam permanentemente com medo dos olhares sociais, com medo de serem punidos por um comportamento que era visto como desviante (Almeida, 2010: 159). Com razão, como veremos na seção seguinte.

2.4. A Polícia e os Arreventas¹⁴⁶ – “Quem não quer ser mordido pelo lobo não vai para a boca dele.” (“Carlos”)

A situação dos homossexuais e lésbicas durante este período revela que, mesmo existindo uma panóplia de condições adversas à prática da sexualidade entre pessoas do mesmo sexo, esta não deixou de existir. Mesmo que de forma velada, estas pessoas não deixavam de viver as suas vidas, de viver as suas relações, os seus amores e desamores. E fazem-no através de estratégias que foram desenvolvendo para que isso pudesse ser possível. É certo, no entanto, que mais tarde ou mais cedo estes locais, que foram sendo utilizados para o “engate” ou para a prática de relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo, iam acabar por cair no radar da polícia e de outras pessoas que se queriam aproveitar da vulnerabilidade dos não-heterossexuais. O facto da homossexualidade ser crime e, ao mesmo tempo, ser observada enquanto antissocial, faz com que exista um ambiente propício ao aparecimento de oportunistas, que se faziam passar por homossexuais, entravam no jogo do engate e que depois roubavam ou chantageavam os que verdadeiramente o eram. Estes indivíduos ficaram conhecidos como “arreventas”.

Nesta seção, irei dar conta de algumas situações de encontros, diretos ou indiretos, com a polícia. Num dos casos, a polícia aparece por terem recebido uma denúncia. Mas, maioritariamente, foram situações em que a polícia surgia nos locais de “engate” e de prática sexual da homossexualidade masculina. Analisarei depois vários encontros em que os meus entrevistados se viram confrontados com os “arreventas”. Note-se ainda que as mulheres lésbicas também estavam sujeitas a este tipo de pressões

¹⁴⁶ Apesar desta seção poder ser considerada como fazendo parte da Opressão, decidi que só seria mencionada após a discussão acerca da Resistência Quotidiana. Isto acontece porque as situações que ocorrem nesta parte devem-se à utilização da resistência. Se a primeira seção do Capítulo nos mostra que, onde existe opressão existe resistência, esta mostra-nos, também, que onde existe resistência, a opressão se mantém e pode mesmo aumentar (embora a resistência se adegue novamente).

e chantagens. No entanto, o facto do lesbianismo ser praticamente invisível leva a que estejam, de certa forma, mais protegidas que os homens. (Almeida, 2010: 160). Nas entrevistas que realizei a mulheres, estas situações não transparecem¹⁴⁷. Apenas uma foi denunciada à polícia, mas a situação ocorreu em Maputo.

2.4.1. Situações com a Polícia – “A polícia vinha e...” (“José”)

Como foi possível observar no Capítulo 1, a homossexualidade era criminalizada no período do Estado Novo. No entanto, as várias pessoas com quem falei admitem que não tinham receio da polícia nem de possíveis perseguições ou denúncias a que podiam estar sujeitos.

“Pela polícia ou pelos outros? Eu penso que nunca tive esse medo, estava tão convencido de que não estava a fazer nada de mal, que nunca senti esse medo.” [“José”, 14/março/2018].

“Não [tinha medo de denúncias], de maneira nenhuma. Nunca dei azo a isso, a questão nunca se pôs. Nunca me passou pela cabeça. (...) Não tinha medo da polícia” [“Pedro”, 6/março/2018].

“Não. Tinha medo da PIDE e da polícia dos costumes mas por causa da política. Porque eu vivia muito discretamente a minha sexualidade.” [“Paula”, 31/Janeiro/2018].

“Não, não [tinha medo de ser perseguida pela polícia], porque tinha consciência tranquila, se quiseses.” [“Alice”, 21/fevereiro/2018].

Outros, tinham receio, não de serem perseguidos, mas de serem apanhados, como “Carlos”:

“Antes do 25 de Abril tinha. Não era bem de ser perseguido, era o medo de ser apanhado. Apanhado pela polícia. Por exemplo, se estivesse a fazer alguma coisa escondida, na rua, com alguma pessoa, uma pessoa tinha sempre medo de ser apanhado, ou pela polícia ou por um transeunte qualquer.” [“Carlos”, 1/março/2018].

A realidade é que a polícia estava atenta e vigiava os lugares que os homossexuais tinham encontrado e tomado como seus, para os “engates” e mesmo para as relações sexuais, como era o caso dos urinóis, do Parque Eduardo VII e dos bares, por exemplo.

¹⁴⁷ Podem ser referidas situações pelas mulheres, mas estas não as chegaram a viver. Maioritariamente esses relatos referem-se aos bares ou discotecas e à presença da polícia.

Segundo São José Almeida, os urinóis eram um dos sítios onde a polícia perseguia os homossexuais de forma sistemática (Almeida, 2010: 162), mas também onde a maioria das detenções se realizava (Correia, 2016: 71)¹⁴⁸.

“De vez em quando iam aos urinóis e faziam uma razia.” [“Pedro”, 6/março/2018].

Outro dos locais bastante vigiados pela polícia era o Parque Eduardo VII.

“De vez em quando também via polícias no Parque Eduardo VII. O Parque era um sítio onde havia muito engate. Aí via-se polícia a aparecer (...) e as pessoas procuravam afastar-se, tinham medo. (...) Era principalmente às pessoas que não andavam de carro, que andavam na rua a tentar engatar e tal.” [“Pedro”, 6/março/2018].

“Pedro”, que costumava utilizar o Parque para “engatar”, conta como uma vez foi abordado pela polícia:

“Sim, fui uma vez abordado. No Parque Eduardo VII. Eu estava num carro, a conversar com outro indivíduo que estava no carro dele, não estávamos a fazer absolutamente nada, estávamos a conversar de carro para carro. E apareceu uma carrinha da polícia e pediu-nos a identificação. E qualquer de nós teve uma atitude positiva, mostrámos a documentação. Evidente, uns foram ao carro dele, outros foram ao meu, e depois perguntaram o que é que eu estava ali a fazer. E eu disse «Estou a usar a noite e a conversar com uma pessoa.», «Mas o senhor sabe que este sítio é frequentado por não sei quê?», «Não sei, nem tenho nada que saber, não estou a fazer nada de mal». Portanto, eu aí já estava completamente consciente do que podiam ou não podiam, eu não estava a fazer nada de mal. Não podiam pegar absolutamente por nada, portanto aí não estava à defesa, estava ao ataque. «Tão mas aqui não sei quê», e eu disse «Oh meu amigo, mas eu estou-me nas tintas, estou no carro, estou a falar com outra pessoa que está no seu carro, não estou a fazer crime nenhum, por isso não me pode pegar por nada, portanto», meteram o rabinho entre as pernas e foram-se embora. Eu fiquei no meu carro, o outro ficou no carro dele, eles ainda ficaram lá na carrinha durante um tempo, quando a carrinha se foi embora eu abri o vidro, «Olha comigo sucedeu isto assim assim», «Olha, comigo exatamente a mesma coisa», «Foi um prazer, agora podemos sair daqui», mas não saímos com medo da polícia.” [“Pedro”, 6/março/2018].

Dos testemunhos que recolhi, as idas da polícia aos bares e discotecas, para identificar ou levar as pessoas para a esquadra eram frequentes. Ressalto, no entanto, que apenas uma das pessoas com quem conversei acabou por ser atingida neste sentido. Bafejados pela sorte, a maioria, ou não estavam no bar nesse dia ou, chegavam poucos minutos depois da polícia ter entrado.

¹⁴⁸ Segundo esta autora, não era apenas nos urinóis que se efetuavam detenções. A maioria ocorria nestes locais mas, também, na via pública ou em vãos de escada de prédios. (Correia, 2016: 71).

“(...) Quando iam [a polícia] a um bar gay e levavam toda a gente que lá estava dentro... Eu passei sempre ao lado. Tinha sempre lá estado no dia anterior ou no dia seguinte. (...) Os tipos estavam todos no bar, na discoteca, um dia chegou lá a polícia e varreu aquilo tudo. Pediam identificação, a maior parte não tem, vai tudo para a esquadra... Foi sempre num dia em que eu não estava.” [“Luísa”, 28/dezembro/2017].

“Aliás, tenho um percalço no qual eu podia estar envolvido mas por qualquer razão não fui. Estávamos a jantar, um grupo de amigos, e depois alguém se lembrou «Porque não irmos para casa de alguém?» e essa pessoa estava dentro de um desses bares homossexuais. Saímos do restaurante, fomos, e dois ou três, foram lá. E de repente, começámos a ver chegar carrinhas da polícia e a entrarem. «Ai meu Deus, alguma coisa se vai passar, a polícia vai...», acho que pagaram nas pessoas, levaram-nas para as identificar no Governo Civil, e nós fomos lá ao Governo Civil esperar que os outros saíssem, foi assim um...” [“José”, 14/março/2018].

“Quando vinha a Lisboa, vinha sozinho, já conhecia algumas pessoas, mas gostava de andar sozinho, andar à aventura. Nessa do Gato Verde ia com umas pessoas no carro, para irmos para o Gato Verde. E depois já não entrámos, claro. Chegámos lá e estava tudo a entrar na Ramona, saídos do Gato Verde.” [“Carlos”, 1/março/2018].

“Havia um bar, que era meio dúbio, ali para os lados de Campo de Ourique, e não sei porque, hoje penso que se calhar esses bares não eram mais incomodados porque os donos deviam subornar até as autoridades, não me admirava nada. Este que eu estou a dizer, que era um bar já grande, na rua do Sol ao Rato, por ali acima, era incomodado todos os dias, e até teve de fechar. E uma vez, eu estava lá. Era um grande bar, mas era muito misturado, muitas raparigas, muitos rapazes. E a polícia entrou lá, nessa vez em que eu lá estava, e obrigou toda a gente a identificar-se. Só esse aspeto, já era temerário, não é, alguém ser chamado pela polícia para se identificar, termos que mostrar o nosso bilhete de identidade, foi a vez que eu estive mais perto dessa repressão.” [“José”, 14/março/2018].

Os homossexuais podiam também sofrer denúncias, inclusivamente até por pessoas que lhes estavam relativamente próximas, como os vizinhos, por exemplo.

“Tinha uma vizinha (...) e volta e meia ela chamava a polícia à minha casa. Porque ela via entrar lá uma pessoa e dizia que se estava lá a dar o bacanal. E como digo, entraram duas ou três ou quatro vezes. Mas é o que eu digo, para já não havia bacanais lá em casa, segundo, não se estava a passar nada, estávamos a conversar, como eu estou agora aqui contigo. (...) Os polícias entravam, davam a volta à casa a ver se havia mais alguém e saíam (...)” [“Joaquim”, 31/dezembro/2018].

Resta, ainda, dar conta de que a polícia também abordava as pessoas, mesmo que estas apenas estivessem de passagem por certos locais considerados “suspeitos”. “Joaquim”

passava no Campo Grande, que também seria um local de encontro, durante a noite, e foi abordado por uma série de polícias, num carro:

“Uma vez foi no Campo Grande. (...) Ahm... Saltaram polícias de um Volkswagen azul «O que é você anda aqui a fazer?!» e não sei quê, «Isto não é sítio para andar!»... eu disse que era estudante e que ali era a minha Universidade, e era, e levaram-me para dentro do carro e telefonaram ou para o Governo Civil ou para a PIDE. (...) Só que saíram todos do carro para irem telefonar, naquele tempo não havia estes telemóveis, eram walkie-talkies... Eu quando vi que eles tinham saído todos do carro e estavam por detrás das colunas ou num sítio onde não me viam, eu saí de gatas, meti-me num arvoredor que havia ali e desapareci. (...) Portanto, eu desapareci e eles não me chegaram a saber o nome... Eles depois é que me iam identificar... e eu desapareci. Nem passei ali durante o dia, não fossem eles lá estar e toparem-me a cara.” [“Joaquim”, 31/dezembro/2018].

Haveria mesmo polícias à paisana nestes locais - como acontecia nos anos 20 e 30, nas polícias britânica, alemã e francesa (Correia, 2016: 79) -, fingindo e provocando o “engate” para encaminhar os homossexuais até à esquadra.

“(...) havia também os provocadores, que eram da Polícia Judiciária, que andavam metidos nos cafés e metiam conversa com um tipo e depois, quando a conversa avançava ou assim, mostravam o distintivo, e portanto, levava-os para a polícia. E havia também um outro grupo, que eram os arreventas.” [“Joaquim”, 19/dezembro/2017].

“Mas eu depois vim a saber, mais tarde, que havia muitos polícias camufladamente gays, e alguns eram capazes de estar ali, sei lá, já não digo nada.” [“Pedro”, 6/março/2018].

“Dizia-se que havia indivíduos da PIDE que faziam essa perseguição, que entravam nos urinóis e se exibiam para que os outros se aproximassem, prendiam-nos e levavam-nos. Eu nunca presenciei nada disso, embora uma pessoa que conheço tenha passado por essa experiência, muito desagradável. Isso sim, é um aspeto repressivo que depois tem repercussões sociais. Ele nunca quis falar disso, mas ficou uma pedra na família.” [“José”, 14/março/2018].

A verdade é que a polícia não surpreendia apenas os indivíduos em flagrante delito ou pedia identificação nos bares e discotecas. As situações acima referidas fazem transparecer o que também é confirmado nos processos analisados por Ana Correia (2016), ou seja, que “(...) pareciam atuar como uma espécie de «agentes provocadores», permanecendo incógnitos nos urinóis, numa posição de vantagem, sendo os próprios agentes com frequência objeto de uma espécie de assédio por parte dos arguidos,

normalmente um toque «no membro viril» como é designado o órgão sexual masculino nos autos -, após o qual lhes davam voz de prisão.” (Correia, 2016: 75).

Mais, além da vigilância e de apanharem os indivíduos em flagrante delito e de atuarem enquanto “agentes provocadores”, exerciam igualmente chantagem sobre os homossexuais, nos anos 40¹⁴⁹, como atestado por Susana Pereira Bastos (1997). Numa carta citada na sua dissertação sobre vadios e equiparados, é dado a entender a coerção realizada aos homossexuais pelos agentes de autoridade:

“Como V. Exa. Certamente deve saber existe uma Polícia intitulada de costumes a que é dirigida pelo sr. Capitão Carlos Alberto Godinho. Essa Polícia só merecia louvores se a sua missão fosse cumprida com a noção de boa justiça e rectidão. Mas, infelizmente, não é assim. Não sei se quem a dirige disso tem conhecimento, mas o que não resta dúvida é que os factos dão-se. Senhor Ministro: Posso assegurar a V. Exa. Que os agentes que compõem essa Polícia são constituídos na sua maior parte por autênticos malfeitores e escrocs. Roubam, vexam e maltratam barbaramente pessoas de bem, que acusam injustamente de actos que não praticam. E quando não recebem das suas vítimas grandes quantias, espancam-nas barbaramente, na via pública ou nas escadas, e prendem-as. Em contrapartida, dão o braço a pessoas da pior espécie.” (Pereira Bastos, 1997: 239 e 240).

E, uma outra carta, citada pela antropóloga, enviada ao comandante da PSP, na qual se atesta, novamente, a prática da violência física e chantagem por parte da polícia.

“Já por algumas vezes tenho visto que, na minha escada e nas destas proximidades, são barbaramente espancados por indivíduos que depois constatei serem guardas da Polícia que V. Exa. Comanda, diversos homens, velhos e novos. Porque causam repulsa esses lamentáveis factos, impróprios de uma artéria das mais concorridas, quiz tomar conhecimento das razões que os motivavam. E, por mais de um dos moradores da referida Rua vim a saber que essas pessoas praticavam não sei onde, actos imorais. Mais vim a saber que bastantes pessoas têm sido vezadas, e que algumas delas são dignas de todo o respeito. Ainda mais verifiquei que, quando têm ensejo, esses guardas recebem quantias avultadas para perdoarem faltas que, muitas vezes, não existem.” (Pereira Bastos, 1997: 240).

As pessoas que entrevistei não sofreram deste tipo de coerção e, claro, estas práticas não transparecem nos processos de detenção estudados por Ana Correia (2016: 79). Refiro, no entanto, que, além destas cartas, outros autores expõem estas situações de extorsão a partir de testemunhos orais com quem contactaram (Cf. Almeida, 2010; Cf. Gameiro, 1998; Cf. Pereira Bastos, 1997). E aqui se verifica, mais uma vez, a diferença de

¹⁴⁹ E que, muito provavelmente, se estendeu até ao final do Estado Novo (Cf. Almeida, 2010: 163-165).

classes, se havia quem pudesse pagar o silêncio, havia também quem não tivesse dinheiro para o fazer. E aí, ou era mesmo preso e encaminhado para as colónias de trabalho ou para a Mitra (Pereira Bastos, 1997) ou era enxovalhado e maltratado pela polícia. Todas estas conjunturas levavam os homossexuais a uma “(...) gestão complexa da sua vida, muitas vezes dupla, muitas vezes multiplicada sem limites” (Humphreys in Huard, 2012: 99).

2.4.2. Os arrebatas – “Havia pessoas que tentavam explorar a situação” (“Pedro”)

São José Almeida (2010) afirma que “praticando uma sexualidade desviante, que era criminalmente punida e que estigmatizava para a vida em termos sociais, os homossexuais estavam sujeitos à arbitrariedade total e à chantagem das pessoas que, com isso, queriam lucrar. Este tipo de chantagista que agia sobre os homossexuais era conhecido por «arrebenta».” (Almeida, 2010: 160). A verdade é que a denominação de “arrebenta” aparenta ter várias definições. Se em Almeida (2010), significa uma pessoa que exerce chantagem para com os homossexuais (Almeida, 2010: 160), no livro de Susana Pereira Bastos (1997) significa o homossexual que tem o papel ativo na relação sexual (em contraste com o “passivo”) e que receberia algum dinheiro pela relação sexual (Bastos, 1997: 238). Mais, para Ana Correia (2016), que segue a linha de Octávio Gameiro (1998), o “arrebenta” seria a “polícia de costumes” que praticava um “«misto de extorsão e suborno»”¹⁵⁰ (Correia, 2016: 77), conquanto mencione também os polícias trajados à civil como “agentes provocadores”, que encaminhariam os homossexuais para a esquadra (apesar de alguns acabarem por fazer chantagem com o detido), sendo que muitos homossexuais não chegariam à esquadra, pois aceitavam o pagamento do suborno.

Os homossexuais com quem falei distinguem as chantagens dos polícias à paisana, que aqui são observados enquanto “agentes provocadores”¹⁵¹, dos “arrebatas”, que seriam então pessoas que nada têm que ver com a polícia, mas que exercem chantagem a troco de dinheiro. Devido às várias aplicações do termo por outros autores, o sentido em que “arrebenta” é utilizado e analisado na dissertação prende-se então com a definição que é dada pelas pessoas com quem conversei. Assim, os arrebatas:

¹⁵⁰ Embora Pereira Bastos refira igualmente esta situação (Cf. Bastos, 1997).

¹⁵¹ Porque estes também podiam fazer chantagem com os homossexuais.

“(...) eram tipos maldosos! Que extorquiam dinheiro às pessoas, mas não valia a pena, pra já, não valia a pena apresentar queixa à polícia, porque tinha que se dizer em que circunstâncias... mas mesmo que só se dissesse que se tinha sido vítimas de uma extorsão dessas ahm... eles [polícias] a eles [“arrebentas”] não diziam nada.” [“Joaquim”, 19/dezembro/2018].

Assim, com a impossibilidade de apresentar queixa à polícia devido ao medo de ser revelada a sua homossexualidade, as pessoas com quem falei acabavam por não ter forma de escapar a estas situações, sujeitando-se a elas, numa tentativa de continuarem a viver a sua sexualidade, que já era oprimida de todas as formas possíveis. Apenas um dos meus entrevistados sofreu na pele, várias vezes, os crimes dos “arrebentas”, que, no fundo, podiam acontecer em qualquer lado, principalmente nos locais conotados como sendo de “engate” ou práticas sexuais:

“Houve uma vez que engatei, ou fui engatado, por um indivíduo qualquer e ele convidou-me para ir a casa dele, fui. Depois na altura fomos por uma linha férrea, que suponho que não estava ativa nessa altura, ali perto de Sete Rios, e começámos a andar ao longo da via férrea, eu aí comecei a estranhar aquela situação toda, e disse «Mas onde é que é?», «É aquela luz além», tal tal tal, e eu comecei a ter algum receio. Não íamos um ao lado do outro, ele ia atrás de mim, e a certa altura senti que ele me agarrou pelo pescoço e me apontou uma arma às costas – uma arma, não sei se era uma arma, eu senti um cano, mas não vi – e então, quase a sufocar-me, atirou-me ao chão e começou-me a bater e disse-me «Então julgaste que me ias ao cu, ahn?! És um paneleiro», «Passa para cá o que tens», roubou-me o relógio, acho que eu tinha um fio, tirou-me o fio, foi-me à carteira, eu não tinha quase dinheiro nenhum, mas tirou-me o que tinha, depois mandou a carteira, os documentos ficaram todos espalhados, tirou-me os sapatos, atirou os sapatos um para aqui outro para ali, e depois avisou-me «Olha, eu agora vou para a frente, não te levantas do chão. Se levatares a cabeça do chão dou-te um tiro. Só quando eu desaparecer além naquela curva é que te podes levantar» e eu fiz isso. Quando ele desapareceu levantei-me, comecei à procura das coisas, encontrei um sapato, não encontrei o outro, encontrei a carteira, comecei a ver as coisas, os documentos, e depois vim para a estrada. Sem um sapato, agredido, mandei chamar um táxi, sem dinheiro, e antes de entrar para o táxi disse ao indivíduo: «Olhe, acabei agora de ser agredido (não lhe disse em que circunstâncias foi), não tenho dinheiro, mas tenho aqui a minha identificação, agradecia que me levasse a uma pessoa amiga e depois vou pedir o dinheiro enquanto o senhor fica com a minha documentação, para lhe pagar» e ele disse «Mas foi agredido aonde? Vamos já ver disso, onde é que estão as pessoas, onde é que foi?!», «Não deixe lá», «Então não quer apresentar queixa?», e eu disse que não. O tipo levou-me, fui buscar o dinheiro e depois o gajo foi-se embora. Passado uma meia hora fui com uma pessoa minha amiga ao mesmo sítio, à procura do outro sapato e

de outras coisas, encontrei o outro sapato, e pronto, fui agredido assim. Mais tarde, vi esse gajo. Mas era um indivíduo que me meteu medo e portanto fiz de conta que não o vi.” [“Pedro”, 5/março/2018].

“Pedro” teve ainda outra situação de um “engate” mal sucedido, só que, dessa vez, os contornos já foram diferentes, menos violentos. Conta que não teve medo, e reagiu, acabando por conseguir manter os seus pertences.

“E tive uma outra situação, também com outro indivíduo, nessa altura estava cá hospedado numa residencial, aí fui eu que o levei para o meu quarto. O meu quarto era no rés-do-chão, estava um velhote na receção da residencial, quando pedi a chave disse que o indivíduo ia ver lá uma coisa que eu tinha no quarto. Pronto, começámo-nos a despir, ficámos os dois em trousses, ele disse-me «Agora passa para cá o dinheiro que tens. Se não me dás o dinheiro que tens, armo aqui um escândalo desgraçado. Tás tramado». E eu aí ao contrário da outra vez não tive medo nenhum. E então, sem sequer lhe respondi, comecei a vestir-me, na altura usavam-se as pochetes, meti lá o meu dinheiro e os meus documentos, e fui à receção. E disse ao velhote que lá estava «Olhe eu enganei-me na pessoa está no quarto. Julguei que a pessoa vinha para uma determinada coisa e afinal vinha para outra. Disse à pessoa para se ir embora mas ela não quer sair, portanto agradeço que chame a polícia para o pôr fora», e o velhote disse «Não quer sair?! Vamos lá ver se quer sair ou não! Vamos lá ao quarto», e eu a pensar «Agora chegas ao quarto e vês o outro tipo em cuecas». Quando chegámos ao quarto o outro tipo está vestidinho. E o velhote disse «Este senhor, que é o nosso cliente, diz que você não quer sair do quarto, disse-me para chamar a polícia» e ele disse «Epa, chamar a polícia para quê pá? Eu vou sair, é evidente que saio! (...)» [“Pedro”, 6/março/2018].

3 – A liberdade para os homossexuais em Portugal também chegou com o 25 de Abril de 1974? - “O 25 de Abril não mudou a mentalidade noutras coisas, quanto mais na homossexualidade” (“Maria”)

Segundo São José Almeida (2010), o final da década de sessenta e inícios dos anos setenta do século XX até à revolução de 1974, “foram períodos de grandes transformações na sociedade portuguesa. O arranque do desenvolvimento do modelo capitalista, que foi possibilitado, mas também determinou a abertura da Primavera Marcellista, trouxe a Portugal alguma modernidade e permitiu o nascimento da classe média.” (Almeida, 2010: 217). A autora afirma também que, apesar dessa abertura não ter alterado a posição oficial e legal da homossexualidade, “o que é facto, é que a sociedade portuguesa viveu, nesses anos, um aliviar da repressão sobre a homossexualidade.” (Almeida, 2010: 217)¹⁵².

No entanto, a homossexualidade continua a ser observada como doença, como perversão e como prática sexual antissocial. Almeida (2010) considera que, apesar da manutenção do quadro repressivo, “(...) este é menos ostensivo e menos agressivo para com os homossexuais (...) uma mudança que é socialmente demonstrável e perceptível pelo facto de continuar a haver rusgas policiais aos locais frequentados por homossexuais «mas as pessoas não ficavam presas» afirma António Fernando Cascais.” (Almeida, 2010: 218). As pessoas que se dispuseram a falar comigo afirmaram a vigilância polícia e as leis, que à época desconheciam, foram sendo cumpridas até ao final do Estado Novo. Se, por um lado, como se observou no final do Capítulo 2, não existiram situações em que os entrevistados fossem, de facto, presos, por outro, também é possível compreender que a repressão não deixa de existir, nem fica mais leve, porque as pessoas continuam a ser vigiadas, a ser chantageadas e controladas, acabando por viver num clima de medo, remetendo as suas práticas sexuais para a clandestinidade¹⁵³.

¹⁵² A posição da autora tem também que ver com os ventos que são trazidos de outros pontos da Europa. “(...) os jovens das elites urbanas descobriram novos horizontes, muitos viajavam, outros recebiam cá os ecos do Maio de 68 e outros ainda os da geração *betnick* e, a seguir, da dos hippies e do Festival de Woodstock.” (Almeida, 2010: 217). Se, é na década de 60 que começam a surgir os movimentos de reivindicação dos direitos civis dos negros, os movimentos feministas e mesmo, os direitos homossexuais, nos EUA – com os *riots* de Stonewall em 1969 -, por exemplo, em Portugal surgem mais tardiamente, principalmente os direitos homossexuais. Isto porque, e Almeida afirma-o, os movimentos de contestação e reivindicação que chegavam às universidades portuguesas tinham sobretudo que ver com a política, “A luta pelos direitos individuais, os feminismos e o movimento LGBT ficaram de fora das universidades portuguesas.” (Almeida, 2010: 219).

¹⁵³ Note-se ainda, e no seguimento do que foi sendo analisado no Capítulo 2, que em Portugal não existiram tentativas de organização para lutar contra estas situações ao contrário do que sucedeu na

Assim, “(...) a modernidade que a Primavera Marcellista traz ao país é limitada e a forma como os meios universitários mantêm e reproduzem a mentalidade homofóbica, sob formas, por vezes, até mais silenciadoras, vai marcar o período revolucionário e a democratização pós-25 de Abril.” (Almeida, 2010: 220).

Quando se dá o golpe de Estado que deu origem à Revolução do 25 de Abril de 1974, as pessoas com quem falei acreditavam que a sua situação ia mudar. Aquele momento trazia a queda de um regime fascista, trazia a luz da esperança, do nascer de um novo dia que originaria valores de liberdade, incluindo a liberdade sexual e, consequentemente, a liberdade homossexual. A memória que estas lésbicas e homossexuais partilharam comigo reflete isso. Todos acreditavam que a liberdade iria chegar, para todos e a todos os níveis.

“Pensei que tudo ia melhorar, tudo, tudo. Que ia acabar a repressão, que ia começar a liberdade, das pessoas dizerem o que não se podia, de se reunirem, tudo isso.” [“Paula”, 15/fevereiro/2018]

“Pensei que ia haver grandes mudanças, que ia haver mais liberdade para os homossexuais e para tudo, de maneira geral.” [“Carlos”, 1/março/2018].

“Disse, «Se tanta gente diz que é bom, então é bom», nunca pensei que houvesse tanta mudança e que tantas coisas se conquistassem e que os presos saíssem. Lembro-me que quando os presos saíram fiquei contente. «Epa, ainda bem que aqueles pobres saltaram todos da cadeia», porque para mim, naquelas idades, nós somos mais revoltados. Pensamos que mudamos o mundo, e então sei que fiquei feliz por isso.” [“Maria”, 7/fevereiro/2018].

“O que é que eu pensei?! Que era a melhor coisa que tinha acontecido ao país! Foi a única coisa que eu pensei! Foi uma coisa grandiosa, ótima (...) Mesmo que depois tenham havido desilusões, se tenham cometido erros, foi uma grande coisa.” [“Joaquim”, 11/janeiro/2018].

“Pensei que finalmente Portugal ia ser um país inteiro e de oportunidade e desenvolvimento e que ia ser fantástico (...)” [“Alice”, 21/fevereiro/2018].

Mas a realidade é que não foi isso que sucedeu, remetendo a situação para a *ucronia*, na qual se abria uma possibilidade dos acontecimentos terem um desfecho diferente (Godinho, 2017: 240), uma alternativa, que não aconteceu. O 25 de Abril de 1974 e tudo aquilo que este representou, e representa, não foi o “25 de Abril” dos

vizinha Espanha, na qual existiam “embriões de associativismo gay clandestinos nos últimos anos da ditadura, integrados na oposição antifranquista e precipitados pelo agravamento da repressão na sequência da promulgação da Lei da Periculosidade e Reabilitação Social, em 1970.” (Cascais, 2006: 111).

homossexuais. A liberdade destes não nasce nesse dia, pois “(...) tanto o processo revolucionário pós-1974 como o início da chamada normalização democrática omitiram ou desprezaram as questões relacionadas com a igualdade em termos de orientação sexual e igualdade de género” (Vale de Almeida, 2017: 149).

3.1. Tentativas de democratização da homossexualidade (1974-1989) - “Socialmente as coisas continuaram iguais” (“Paula”)

Logo a seguir ao término da ditadura do Estado Novo, algumas vozes quiseram fazer-se ouvir, no que toca aos direitos dos homossexuais, mas sem o sucesso desejado¹⁵⁴. Ainda durante esse ano, assinalam-se algumas tentativas de mobilização, como na primeira comemoração do Dia do Trabalhador, na cidade do Porto, na qual surge um cartaz “Liberdade para os Homossexuais” (Pryde, 2010; Santos, 2002; 2005). Já a 13 de Maio do mesmo ano, o jornal *Diário de Lisboa*¹⁵⁵ publica o Manifesto de Ação Homossexual Revolucionária (MAHR), intitulado *Liberdade para as Minorias Sexuais*¹⁵⁶, que se caracterizava “por uma consciência política identificada com a esquerda revolucionária e apelava para a luta conjunta de todos os cidadãos contra a repressão sexual (...)” (Santos, 2002: 596). No entanto, surgem manifestações públicas contra o Manifesto, nomeadamente através da pessoa do General Galvão de Melo, membro da Junta de Salvação, o que faz com que o grupo não sobreviva (Cascais, 2006: 114). O General foi à televisão condenar “(...) «a ignóbil transcrição em jornais, que estão ao alcance de qualquer criança, do comunicado das prostitutas e dos homossexuais, numa demonstração de imoralidade sem precedentes em qualquer país em que a família e a moral existem ainda com valores.»” (Galvão de Melo *cit. in* Brandão, 2008: 16).

Apesar de noticiado nos jornais e de ter sido comentado na televisão pelo General, a verdade é que o Manifesto passou despercebido à grande maioria dos homossexuais que entrevistei¹⁵⁷. Ao lerem a transcrição do documento, no entanto, enaltecem a sua importância, a coragem de tentar tomar uma posição quanto à situação dos homossexuais.

¹⁵⁴ Segundo Andréa Lima (2014), mesmo após o final da ditadura, manteve-se uma ideologia moralista cristã “baseada principalmente numa vertente fundamentalista da religião católica, que dificulta a intervenção no espaço público.” (Lima, 2014: 9).

¹⁵⁵ O *Diário de Notícias* também publica o Manifesto, embora parcialmente.

¹⁵⁶ A transcrição do Manifesto constará nos Anexos, para possível consulta.

¹⁵⁷ Apenas um dos homossexuais sabia da existência do Manifesto na altura em que saiu, devendo-se isso ao facto de fazer parte do grupo de indivíduos anónimos que fez chegar o documento aos jornais.

“Eu acho que, para a época, foi muito importante isto que saiu, foi muito importante, foi o despertar de consciência de uma série de gente (...)”. [“Luís”, 5/março/2018].

“Acho absolutamente necessário, importante, que as pessoas tenham tido essa coragem, mesmo que anonimamente, que tivessem já consciência política para se reunirem e o fazerem (...)” [“Alice”, 21/fevereiro/2018].

“Boas intenções, com certeza que sim, mas a parte introdutória mostra, claramente, que a coisa principal é a política, e depois então vamos falar dos homossexuais.” [“Pedro”, 6/março/2018].

“Eu penso que foi importante ter havido esse manifesto, mas não me parece que tenha sido importante porque foi numa altura em que se considerava prioritário restabelecer muitos direitos sociais. E portanto isso ficaria sempre para segundo plano. Agora, que era corajoso era, inclusive era muito avançado para a época, quando até pedia que houvesse educação sexual nas escolas, em que a homossexualidade também fizesse parte das discussões, que é um tema que ainda hoje não se faz, ou faz-se em muito poucas escolas.” [“Paula”, 15/fevereiro/2018].

Além destas duas manifestações mais públicas que referi, percebi também, ao longo de várias entrevistas, que durante o ano de 1975 existiram tentativas de formação de grupos de pensamento acerca destas temáticas.

“(...) mas já havia alguns grupos que pensavam nestas coisas, mas pensavam numa forma muito imberbe, porque não tínhamos ainda informação do que se passava lá fora. E o que se passava lá fora estava mais acelerado mas não tão acelerado como hoje. Não havia estudos de género, não havia igualdade da mulher, não se falava em transsexuais, falava-se em travestis, mas como figuras de espetáculo.” [“Joaquim”, 11/janeiro/2018].

“(...) politicamente as pessoas estavam muito mais reprimidas, em termos de liberdade individual (...) e houve um bocado o esquecimento [da (homo)sexualidade] que nós nos reunimos. (...) durou muito pouco tempo. Estava um grande grupo, vinte e tal, gajos e gajas, era muito para a época. Foi logo em 75, não tinha nome, era numa livraria, a livraria Veja, que era ali ao pé da Estados Unidos da América, Entrecampos, uma livraria que era uma cave. (...) E depois perdeu-se, porque as gajas ficaram muito chocadas connosco, porque os gajos começaram a falar, sobretudo os mais velhos (...)” [“Luís”, 5/março/2018].

Com um interregno de cinco anos, nasceu o Colectivo de Homossexuais Revolucionários (CHOR)¹⁵⁸, no ano de 1980¹⁵⁹, que, apesar da sua importância enquanto

¹⁵⁸ Na sua reunião inaugural, na sede da Culturona – organização de intervenção cultural – conseguiu juntar algumas centenas de pessoas. A sua derradeira aparição acontece nos *Encontros «Ser (homo)sexual»* realizados pelo Centro Nacional de Cultura, em 1982. (Cascais, 2006).

o verdadeiro início da ação coletiva dos homossexuais, extinguiu-se dois anos depois (Almeida, 2010; Brandão, 2008; Cascais, 2006; Santos, 2003; 2005). Em 1982, acontece também a revisão do Código Penal, que descriminaliza a homossexualidade. Os artigos 70º e 71º “(...) que regulavam a aplicação das medidas de segurança a certo tipo de detidos perigosos e anti-sociais, como os homossexuais, são finalmente eliminados. A homossexualidade passa a ser crime apenas no âmbito da criminalização da pedofilia.” (Almeida, 2010: 230)¹⁶⁰.

Assim, apesar de terem início, a partir de 1974 (até aos anos 80), algumas tentativas de encetar um movimento homossexual e lésbico em Portugal, este não está totalmente amadurecido para conseguir sobreviver. Santos (2016) afirma que tal se deve à manutenção do “legado do abuso simbólico e físico durante a ditadura”, que “causou um impacto na cultura dominante e que, mesmo hoje, retém muitos dos traços homofóbicos que humilharam lésbicas, gays, bissexuais e transgénero.” (Santos, 2016: 158; tradução minha). Para os meus entrevistados, a justificação é muito semelhante; a situação deve-se, principalmente, à mentalidade que ainda se mantinha no país, mesmo com o derrube da Ditadura¹⁶¹. Referem também o facto de existirem “outras liberdades” que teriam maior interesse em serem repostas em primeiro lugar, remetendo a homossexualidade para um plano inferior.

“Porque acho que as pessoas, apesar do 25 de Abril, a mentalidade não se muda de repente. Até porque os próprios partidos políticos ainda não estavam, que foi quem tinha a maior liberdade para ter grupos formados e reivindicativos, também ainda não estavam preparados para fazer isto. E portanto, não deu resultado nenhum, não foi visível, ninguém apareceu, só muito mais tarde.” [“Clara”, 19/fevereiro/2018].

“Claro que a mentalidade das pessoas não mudou de um dia para o outro, nem a mentalidade das polícias. Ainda hoje os encontramos com essa mentalidade de antes do 25 de Abril. Mas as forças mais poderosas dessa altura também eram conservadoras no que toca às sexualidades, que era sobretudo o Partido Comunista, que era o que tinha mais força na rua (...)” [“Joaquim”, 11/janeiro/2018].

¹⁵⁹ Ainda durante esta década ocorrem mais duas situações de assinalar, “o I e o II Congresso Nacional de Sexologia, realizados em 1984 e 1987, onde o tema da homossexualidade foi abordado num painel de discussão. (Santos, 2005: 115).

¹⁶⁰ Segundo Cascais (2006), “(...) a partir de 1982 começa a fazer-se sentir de maneira cada vez mais omnipresente uma atmosfera de refluxo generalizado, peso o facto, sobretudo simbólico, porque havia anos que a lei tinha deixado de ter aplicação prática.” (Cascais, 2006: 115).

¹⁶¹ Sobre esta questão das mentalidades, acrescento também a mentalidade dos próprios homossexuais e lésbicas que, como vimos nos capítulos anteriores, se autorreprimiam.

“Obviamente que, por todas as razões e mais algumas, o 25 de Abril abriu horizontes, se bem que quarenta e oito anos de fascismo deixam na pele, no ADN, de uma população, deixa muitas marcas (...) Isso são questões de mentalidade das populações. E as questões de mentalidades levam décadas, levam gerações a transformar-se (...)” [“Alice”, 21/fevereiro/2018].

“Ainda demorou muito à mentalidade do regime anterior sair... Havia aquelas gerações dos nossos pais, dos nossos avós, que eles não morreram, não os mataram a todos a seguir ao 25 de Abril. Ainda tinham essa mentalidade, e essa mentalidade não vai mudar de um dia para o outro.” [“Carlos”, 1/março/2018].

“Nesse momento, havia tanta coisa a alterar, era tanta coisa, tanta coisa, que isso acabou por ficar para último, como vai ficar sempre. Porque há sempre coisas que, tanto os políticos, como seja quem for, acham que é mais importante. (...) A mentalidade das pessoas não muda. Até com o 25 de Abril não mudou a mentalidade para outras coisas, quanto mais na homossexualidade!” [“Maria”, 7/fevereiro/2018].

“Mesmo dentro desta liberalização dá-se o assunto da homossexualidade, nós notamos que bem no íntimo dos grupos continua a haver muita falta de tolerância. (...) Primeiro, ficou um conceito marcado, como ferrete. Enquanto esta geração toda não desaparecer penso que estará marcado. Mas o aspeto da repressão religiosa e social mantém-se. Em muitas gerações, em muito pessoal, mantém-se uma repressão mental. O preconceito, a homofobia (...)” [“José”, 14/março/2018].

Além disso, e como afirma Miguel Vale de Almeida (2017) “a tardia constituição das políticas sexuais em Portugal” deveu-se “adentro os contextos revolucionário e pós-revolucionário, submersa em disputas políticas que subalternizaram as questões de política sexual por comparação com outros projetos de «emancipação».” (Vale de Almeida, 2017: 140). Ou seja, estas décadas acabam por ficar um pouco aquém do que se esperava no que toca a democratização e emancipação da homossexualidade, “(...) das expectativas de muitos face ao que vinha sendo uma realidade em países como a Grã-Bretanha, a França e os Estados Unidos.” (Santos, 2005: 115 e 116).

Assim, há uma continuidade das práticas que estas pessoas tinham durante o Estado Novo, apesar da transição para a democracia. Devido à falta de visibilidade que têm, mas também devido ao *habitus* heteronormativo que se mantém, os homossexuais e lésbicas continuam a viver a sua sexualidade clandestinamente, apesar do medo em relação à repressão médica e policial ser muito menor. O medo que não muda é o medo social, porque continuam a ser vistos como “anormais”. Desta forma, mantêm as suas *práticas possíveis* (Godinho, 2017), as suas *formas de resistência quotidiana*, as suas *armas dos fracos* (Scott, 1985), que não diferem grandemente das engendradas no

período da ditadura. Ou seja, continuam a ocultar a sua sexualidade e a praticá-la de forma clandestina, nos locais que já referi no Capítulo 2, como os urinóis, o Parque Eduardo VII, etc.

Segundo os relatos que recolhi, nos anos a seguir ao 25 de Abril, os urinóis públicos começaram a ser encerrados, por questões higiénicas, mas também para se tentar acabar com as relações homossexuais nestes espaços, como sucedeu em França¹⁶².

“(…) portanto, continuou a haver e depois começaram a ser encerrados (...) Eram aqueles urinóis feitos de ferro em que se viam as pernas das pessoas, em que tinham umas chapas e portanto só se via do joelho para baixo, mas viam-se as pessoas. Esses urinóis depois foram sendo fechados, por razões de segurança, por razões de higiene... Também por razões de estética, porque começaram a aparecer outros (...)” [“Joaquim”, 11/janeiro/2018].

Concomitantemente, outros emergiram, e com o surgimento de mais Centros Comerciais, também as casas de banho destes estabelecimentos começaram a ser local de encontro.

“Mas depois também foi o *boom* dos centros comerciais e aí era ao fim da tarde antes dos cavalheiros irem para casa ter com as mulheres, iam «despejar».” [“Luís”, 5/março/2018].

Os bares, ao contrário dos urinóis, foram-se conservando. Além da sua manutenção, novos foram surgindo com os anos, declaradamente homossexuais¹⁶³.

“Era o Trumps, o Rock and Ball, o Finalmente, o Tattoo, e depois mudaram de nome... E agora há bares que abriram que eu nem sei, porque deixei de frequentar essas vidas.” [“Carlos”, 1/março/2018].

“Começaram sim [a aparecer novos bares]. Abriram quatro ou cinco. O Finalmente, este que era mais de raparigas em Campo de Ourique, um que a gente lhe chamava o baile das bombeiras (...)” [“Clara”, 19/fevereiro/2018].

“Aí, começaram a aparecer imensos, e a aparecer mais shows de travestis! (...) Eu lembro-me de uma coisa chamada Rock and Ball, uma coisa de gajas que era numa cave, que eu não me lembro como é que se chama agora. E havia o baile do bombeiro ao domingo, no Memorial, era só gajas (...)” [“Luís”, 5/março/2018].

¹⁶² Segundo Geoffroy Huard (2012), os urinóis públicos começaram a aparecer em 1834 e desapareceram na década de 1970, “após um pedido de um governo de direita, datado de 21 de dezembro de 1959.” (Huard, 2012: 92).

¹⁶³ Em 2017 surge o livro *Histórias da Noite Gay de Lisboa*, de Rui Oliveira Marques, que, além de tratar histórias da geração da década de 80, os anos da sida, etc, aborda o surgimento de várias discotecas, nomeadamente a discoteca Trumps. Ver: (Marques, Rui Oliveira. (2017), *Histórias da Noite Gay de Lisboa*, Lisboa, Ideia Fixa edições).

Dee Pryde (2010) afirma que o Memorial era o único local de Lisboa onde se podia dançar com uma pessoa do mesmo sexo, e refere também o Baile dos Bombeiros, que acontecia ao domingo à parte e era particularmente frequentado por lésbicas (Pryde, 2010: 135).

“(…) tava cheio dessa miudagem (…) o povo todo, de Santarém, de Almada, vinha todo ao Baile das Bombeiras [sic]. [Não acontecia] nada, dançava-se, bebia-se (…) Esse Baile das Bombeiras [sic] era famoso! Famoso! Enchia. O Memorial era pequenino, mas enchia. O Memorial foi a discoteca mais importante das mulheres neste país!” [“Luísa”, 9/janeiro/2018].

Finalmente, começam a aparecer também as saunas¹⁶⁴, nas quais o “engate” e as relações sexuais entre homens eram frequentes.

“Frequentei algumas (…) Lembro-me de uma que chamávamos «A sauna do primeiro-ministro», porque era em frente do palácio do primeiro-ministro, na Estrela. Mas depois deixei de lá ir porque houve um assalto (…)” [“Joaquim”, 11/janeiro/2018].

“Ia às saunas. O que é que uma pessoa ia fazer às saunas, ia apanhar banhos? Uma questão como vão os finlandeses? Não... Uma pessoa que vai a uma sauna aqui, vai lá para ter sexo.” [“Pedro”, 6/março/2018].

“Havia umas três ou quatro. Lá era ou se fazia ou se queria engatar. As pessoas metiam-se nas cabines e faziam um certo charme, davam a intenção do engate, ou do olhar, depois o ato era feito nas cabines, fechavam-se as cabines e tinham ali a relação. Se eu tava interessado entrava na cabine, se não estava, fazia a minha sauna, tomava duche e ia-me embora.” [“Carlos”, 1/março/2018].

3.2. As verdadeiras mudanças: o “25 de Abril” homossexual na década de 90 e posterior – “É preciso tempo, é preciso criar um certo espírito” (“Pedro”)

Se seria de esperar que a revolução de 1974 abrisse caminho para a mobilização LGBT, o que é facto é que tal não aconteceu¹⁶⁵. No espaço de quase duas décadas, “uma ou duas organizações foram fundadas, mas tiveram vida curta e pouca visibilidade, já que foram criadas em torno de grupos e amigos e amigas e, em geral, não foram bem-

¹⁶⁴ Pouco mais consegui descobrir acerca das saunas *gay*, e do seu início em Portugal. Apesar de um dos relatos recolhidos por São José Almeida (2010) referir que as saunas surgem antes do final do Estado Novo (Almeida, 2010: 181), praticamente todos os meus entrevistados mencionam a sua existência no pós-25 de Abril. É um assunto que carece de estudo, sendo uma linha de investigação em aberto.

¹⁶⁵ Ao contrário do que acontece com o movimento feminista em Portugal, que faz nascer, em 1975, o Movimento de Libertação das Mulheres (MLM), para lutar contra a opressão social, cultural e política do género feminino (Pena, 2008: 93). No entanto, muitas lésbicas estavam presentes, apesar da questão do lesbianismo ser censurada (Amaral & Moita, 2004: 100; Brandão, 2009b: 14). Mais, algumas das mulheres lésbicas que entrevistei fizeram parte do movimento feminista e acreditam mesmo que foi este que ajudou a abrir caminho para o surgimento do movimento LGBT em Portugal.

vindas pelas tendências políticas e partidárias dominantes à época.” (Vale de Almeida, 2009: 184).

Será com a epidemia da sida que emerge o associativismo LGBT em Portugal pois, “o movimento (...) ganha impulso no seio de um processo mais vasto de combate à epidemia de sida e em cuja dinâmica começa por se integrar, dela tirando partido de forma notável, antes de se poderem vir a autonomizar dela, constituindo a sua própria.” (Cascais, 2006: 117)¹⁶⁶. A adesão à Comunidade Económica Europeia, em 1986, também propicia o movimento (Vale de Almeida, 2017: 149), pois a comunidade LGBT “beneficiou da abertura proveniente de outros países europeus em matéria de sexualidade, fonte de instrumentos de comparação para legitimadores das reivindicações formuladas.” (Santos, 2005: 148). A questão da igualdade de direitos e dos princípios de não discriminação, apesar de constarem na Constituição Portuguesa, são fortalecidas com a adesão à CEE (Santos, 2005: 149)¹⁶⁷.

No entanto, apesar destas duas situações ocorrerem durante a década de 80, o movimento inicia-se apenas no final da década de 90¹⁶⁸, mais propriamente em 1996, com surgimento da associação ILGA-Portugal, nascendo muitas outras depois desta¹⁶⁹. As opiniões recolhidas são unânimes, as associações e o próprio movimento surgem tardiamente pela mesma razão que a situação não começou logo a mudar, após a revolução de 1974, i.e., uma manutenção de uma mentalidade que observa a homossexualidade enquanto algo desviante, que não segue os padrões normativos¹⁷⁰.

¹⁶⁶ Segundo Miguel Vale de Almeida (2009), “Um grupo de pessoas activas na Associação Abraço (principal grupo na área e, então, com boas relações institucionais com os sectores mais cosmopolitas e progressistas do PS, nomeadamente no governo municipal de Lisboa, bem como os media e o mundo artístico) fundou a Associação ILGA-Portugal (...)” (Vale de Almeida, 2009: 186).

¹⁶⁷ Não pretendo aqui discutir extensivamente acerca do movimento e dos direitos LGBT em Portugal. Tais questões já foram amplamente estudadas. Ver: (Brandão, 2008; 2009a; Cascais, 2006; Santos, 2004a; 2004b; 2005; 2009; Vale de Almeida, 2004; 2010).

¹⁶⁸ Miguel Vale de Almeida (2007) refere ainda outro grupo que ganhou visibilidade nos anos 90: o grupo de trabalho homossexual do PSR (GTH) – “inspirada na Gay Left dos anos 60 e 70 e numa crítica radical – e filo-separatista – do patriarcado e da heteronormatividade (...) que demonstra mais empatia com a perspetiva queer de desconstrução da categoria da orientação sexual (...)” (Vale de Almeida, 2007: 294). Além do GTH, duas revistas lésbicas não comerciais tinham sido fundadas – *Organa* (1990) e *Lilás* (1993) (Vale de Almeida, 2009: 184).

¹⁶⁹ Surgem, ainda na década de 90, Clube Safo (1996) e a Opus Gay (1997). No séc. XXI, surge o NÓS (2000), Grupo Oeste Gay (2000), não te privas (2001), rede ex-aequo (2003). (Cf. Vale de Almeida, 2010). Em 2004 é criado em Portugal o movimento Panteras Rosa, que tem como missão “Combater e denunciar a lesbigaytransfobia! Apoiar e lutar pela emancipação de todos os grupos sociais excluídos e marginalizados pela sociedade e suas instituições.” (Panteras Rosa, 2018).

¹⁷⁰ Além disso, a fraqueza do movimento seria, sobretudo, “(...) consequência da homofobia: «sair do armário» (...) na família e no local de trabalho é bastante incomum, a exposição mediática que o envolvimento num movimento implica é problemática, e os potenciais activistas recebem poucos sinais

É, então, a partir do surgimento, que peca por tardio, do movimento e das associações LGBT que existe, realmente, um sentimento de mudança, por parte dos meus entrevistados, do paradigma a que estiveram votados durante décadas.

“Senti [que ia mudar]. Acredito que ajudaram bastante! [A mudar] mentalidades, a conquistar direitos que até à data não existiam.” [“Paula”, 15/fevereiro/2018].

“Senti que ia mudar a mentalidade das pessoas. E havendo um grupo organizado ia transmitir informação. Iria dar visibilidade.” [“Luís”, 5/março/2018].

“Senti. Quando apareceu a ILGA eu disse «Epa, alguma coisa vai mudar para essa rapaziada nova!» As associações ajudaram, sim. Apesar de não mudarem [as mentalidades] na totalidade. Mas é como eu te digo. Se as pessoas não se juntarem, ninguém consegue fazer nada sozinho.” [“Maria”, 7/fevereiro/2018].

“Senti senti. E a verdade é que alguma coisa mudou. E é preciso prestar homenagem às associações que há, que houve, e à ILGA-Portugal em particular. (...) Cada uma no seu local, ou à sua maneira, foram fazendo o que puderam, o que era possível, porque as mentalidades são diferentes, mas trabalharam bastante e fizeram muito bem (...)” [“Joaquim”, 11/janeiro/2018].

“(...) Pensei que por força da sua ação política e social que todo o pensamento discriminatório seria abalado e seria revogado das mentes de quem fosse tocado pela ação dessas organizações. Claro que elas tiveram suporte, apoio (...)” [“Clara”, 21/fevereiro/2018].

Uma das primeiras exigências por parte destas associações baseou-se no apelo, ainda em 1996, à alteração do artigo 13º da Constituição Portuguesa no sentido de “(...) adicionar a expressão «orientação sexual» ao conjunto de critérios pelos quais ninguém pode ser discriminado/a.” (Santos, 2004a: 148). O Partido Ecologista Os Verdes (doravante PEV) adotou a proposta, que acabou por ser chumbada. A partir de 1997¹⁷¹, os esforços políticos viraram-se para a questão das uniões de facto, desencadeada pelo projeto-lei apresentado pela Juventude Socialista (JS). Mas é só com a viragem do século, mais propriamente em 2001, que a lei das uniões de facto é aprovada e, concomitantemente, se começam a conquistar direitos a este nível.

de estímulo em termos de política antidiscriminatória por parte das autoridades e dos empregadores (...)” (Vale de Almeida, 2009: 185).

¹⁷¹ Refira-se, também, que é neste ano que existe um reconhecimento público do papel do movimento LGBT, através “(...) da atribuição de um espaço na cidade de Lisboa para o Centro Comunitário Gay e Lésbico por parte da Câmara Municipal de Lisboa.” (Santos, 2009: 71), realizando também o primeiro Festival de Cinema Gay e Lésbico e o primeiro Arraial Pride em Lisboa (Cascais, 2006: 122; Rosa, 2010: 23; Santos, 2009: 71).

A verdade é que desde 1997 até aos dias de hoje passaram vinte e um anos. Nestas duas décadas, muito se manifestou e muito se conquistou¹⁷². Apesar do movimento já ter conquistado inúmeros direitos para as pessoas LGBT, a verdade é que os meus entrevistados acreditam que ainda há questões a tratar, situações a combater. É interessante perceber que essas situações são aquelas que se vão mantendo ao longo dos anos, que estão enraizadas na mentalidade dos restantes indivíduos, como o heterossexismo, a homofobia, o preconceito, e que, muitas vezes, são mais difíceis de combater do que alterar ou fazer entrar em vigor uma lei.

“Claro que melhoraram imenso, as leis estão completamente... Não podem estar melhores, há o casamento, a adoção, mas ainda há uma grande parte da sociedade que rejeita esses direitos adquiridos, e portanto essa grande parte da população reprova-nos. Ainda não nos vê como iguais.” [“Paula”, 15/fevereiro/2018].

“Há muito a fazer ainda... Em todo o interior de Portugal há que libertá-lo ainda das peias das igrejas ou da Igreja Católica. A mentalidade das polícias, a mentalidade das pessoas de certa idade que ficaram agarradas àquilo que lhes foi ensinado durante o fascismo. (...) Mas há melhorias, claro.” [“Joaquim”, 11/janeiro/2018].

“Há, há muita coisa para fazer. Embora já se casem, embora já isto, já aquilo, mas ainda há muito a fazer... Por exemplo, tu não seres apontada pelas outras pessoas, (...) «Oh, lá vão duas lésbicas!» (...) Os rótulos, tás a compreender? E também há malta nova que não aceita!” [“Maria”, 7/fevereiro/2018].

“Outro dia, estava a passear no jardim, e estavam dois rapazes, um sentado num banco e outro deitado nos joelhos dele e estavam-se a beijar, e eu via a forma como as pessoas passavam e olhavam (...) na verdade, a maior parte da nossa sociedade ainda... é autorreprimida.” [“José”, 14/março/2018].

“Olha, debate, debate, debate. Em exposição cada vez maior das questões. Por exemplo, o papel das telenovelas, desde as brasileiras, que foi como começaram a existir as telenovelas em Portugal, que trazem, regra geral, um caso fora dos figurinos. Eu não vejo telenovelas, mas penso que hoje em dia já há casos de lésbicas. Mas eu acho que é muito importante que todas estas questões sejam abertamente faladas.” [“Alice”, 21/fevereiro/2018].

“Melhoraram imensíssimo, mas há sempre alguma coisa para fazer. Acabar com a homofobia, e para acabar com a homofobia não é fácil, porque é uma questão de

¹⁷² Lei das uniões de facto (2001), medidas de proteção contra a discriminação no Código do Trabalho (2003), alteração do Artigo 13º - Princípio da Igualdade (2004), revogação do artigo do Código Penal que estabelecia idades diferentes de consentimento e reconhecendo a violência doméstica e crimes de ódio com base na orientação sexual (2007) (Santos, 2009: 72), casamento civil (2010), adoção (2016), procriação medicamente assistida (2016), regime de identidade de género (2017).

mentalidade. E as mentalidades não se mudam assim, nem há políticas para mudar mentalidades. Muito se tem feito e há de se continuar a fazer.” [“Pedro”, 6/março/2018].

“Não pode haver dúvida que tudo mudou após os tempos do Estado Novo. Quanto se ainda há problemas penso que há, em relação à igualdade de oportunidade em relação às pessoas LGBT e ainda há muito a fazer na mudança de mentalidades. Mudam-se as leis mas as mentalidades demoram mais tempo, como é o caso da discriminação, que continua a existir.” [“Clara”, 19/fevereiro/2018].

Conclusão

Na presente investigação procurei resgatar memórias de homossexuais no período da ditadura fascista e dar-lhes voz. E, portanto, compreender os seus quotidianos, fazendo uma análise da sua resistência informal, numa época em que a não-heterossexualidade era considerada como antissocial.

A verdade é que a repressão aos modelos não-heteronormativos não é iniciada durante o Estado Novo. Começa bastante mais cedo e é intensificada durante a Ditadura. Se o modelo fascista reprime a sociedade no geral, para com os homossexuais e lésbicas ganha contornos avassaladores. Além da opressão que sofrem em conjunto com as restantes pessoas, sofrem também por ter uma sexualidade desviante, acabando por sofrerem de uma dupla repressão.

Foi possível compreender que a homofobia estava presente em todos os vetores da sociedade. Segundo Miguel Vale de Almeida (2004), existem vários tipos de homofobia. O primeiro tipo é a *Homofobia Institucionalizada*, ou seja, quando o direito e a política agem diretamente no sentido de perseguir as pessoas homossexuais e lésbicas (mas também os bissexuais, transgénero ou intersexo); a segunda seria a *Homofobia Social*, isto é, os atos homofóbicos ativos cometidos pelas pessoas nas suas relações com a sociedade; e a terceira, que seria a *Homofobia Latente*, todos os mecanismos e dispositivos que servem, de forma pouco articulada e consciente, quer para quem exerce a homofobia, quer para quem dela é alvo, para reproduzir a ordem heterossexista necessariamente excludente dos LGBTs (incluindo-se aqui coisas tão diversas como as posturas corporais, a linguagem, os *role models* ou a publicidade, por exemplo). Por último, a *Homofobia Interiorizada*, aquela que as próprias vítimas da homofobia transportam dentro de si como mecanismo de contenção, autocensura, ressalva, medo. (Vale de Almeida, 2004: 51 e seguintes).

Ao longo da dissertação foram visíveis todos os tipos de homofobia percorridos pelo autor. Vista como fora da norma, a homossexualidade estava condenada institucionalmente, tanto através das normas médicas vigentes à época, como enquadrada na lei. Todo o primeiro capítulo aborda este tipo de homofobia, que é diferenciada dependendo da classe social de cada um. Além desta diferença, acrescento a diferença de género, isto porque a homossexualidade masculina era bastante mais

visível do que a feminina. Ao terem mais liberdade em relação às mulheres (por serem homens), são também mais vigiados que elas.

No segundo capítulo, que aborda a parte da resistência quotidiana, são mencionadas também outras situações de opressão. E é aí que se observa, de maneira muito visível, a opressão social e, logo, a *Homofobia Social*, a que os homossexuais estavam sujeitos na ditadura portuguesa. Além desta, ficam patentes as restantes homofobias, a *Latente* e a *Interiorizada*. É notória a forma como a homofobia social acaba por gerir a vida destes homens e destas mulheres. Fosse no trabalho, na família, nos amigos e até com desconhecidos. De forma ativa, como discorre Miguel Vale de Almeida (2004) ou passivamente, a homofobia social aparentou ser, para os meus interlocutores, o que mais os afetava no dia-a-dia. Este tipo de homofobia leva-me às restantes. É pelo facto de existir *Homofobia Social* que as outras duas conseguem subsistir. Por um lado, a *Homofobia Latente*, em que se reproduz a heteronormatividade (e aqui, tanto por heterossexuais como por homossexuais) e, por outro lado, a *Homofobia Interiorizada*, que bebe tanto da *Homofobia Institucionalizada* como da *Social*, em que as pessoas acreditam que não são “normais” e se tentam autorreprimir, por mais ou menos tempo, como foi possível perceber pelos testemunhos que recolhi.

Como geralmente acontece em situações repressivas, as pessoas tendem a unir-se em torno do que está errado e tentam reivindicar os seus direitos. A resistência faz parte da vida das pessoas, seja ela visível ou invisível aos olhos dos demais. Ao longo da investigação é possível confirmar que não existe uma resistência ativa por parte dos homossexuais e lésbicas neste período. Isso pode justificar-se a partir da não existência de uma rede de apoios, de tudo pertencer ao reino do não-dito e apenas em grupos de amigos em que a homossexualidade é partilhada é que isso podia acontecer. Mas eram grupos pequenos, sem forma de mobilização para a ação coletiva. E o medo de ser apontado como diferente era muito grande. Sem falar na possibilidade de serem detidos pela polícia. Como dizia um entrevistado meu “nós somos um bicho gregário, ninguém gosta de ser mal visto socialmente, porque a chamada «morte social» é pior do que a morte à pistola” [“José”, 14/março/2018].

Excluída a hipótese de se unirem formalmente, outras formas de resistir tiveram que ser engendradas pelas lésbicas e pelos homossexuais para viverem a sua sexualidade proibida. Estas formas passavam pela ocultação da homossexualidade e do lesbianismo ou mesmo pela criação de uma *fachada* (Goffman, 2002 [1975])

heterossexual. Dissimulavam-se, também, as práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo. Mais uma vez, há diferenças a nível do género. Se, por um lado, para as mulheres era mais fácil ocultar a sua sexualidade, por outro era mais difícil a prática da mesma. Isto porque os locais que foram encontrados para, clandestinamente, praticar as relações sexuais eram locais públicos, a rua, os urinóis, os parques, e, como é sabido, a rua era do domínio do masculino. Neste sentido, as mulheres acabavam por praticar o seu lesbianismo de forma mais recatada, em casa, até porque uma mulher levar outra à sua casa não era visto de forma suspeita, eram apenas amigas. Já com os homens era bastante diferente, daí que os locais na rua servissem para o “engate” e posterior relação sexual. Já nos períodos finais da ditadura começaram a surgir bares e discotecas que permitem, a ambos os sexos, uma maior liberdade, no sentido de se poderem conhecer, começando a formar redes de conhecimento e amizade entre mais homossexuais. Claro que, considerando o período vigente, estes espaços eram conhecidos da polícia e os *raids*, tanto aos bares, como aos urinóis ou o policiamento de parques eram frequentes.

Com a chegada do 25 de Abril, a situação parecia que iria finalmente alterar-se. Os sentimentos de ucrónia espelharam-se bem no decorrer das entrevistas, de que iria mudar, de que podia ter sido diferente. Mas não foi. E o *registo escondido* (Scott, 1990) prolonga-se no tempo. As *práticas possíveis* (Godinho, 2017), as *resistências quotidianas* (Scott, 1985), mantêm-se. Os locais de encontro destes homens e destas mulheres continuam a ser os mesmos, até à impossibilidade de o fazer, por questões que os superam, como o fechamento de estabelecimentos ou de urinóis. E outros locais surgem. De facto, o 25 de Abril de 1974 trouxe consigo a liberdade. Mas esse 25 de Abril não acontece nesse dia para os homossexuais, nem nos anos seguintes. Apesar da *Homofobia Institucionalizada* ter um volte face a partir de 1982, com a alteração do Código Penal, descriminalizando a homossexualidade, a verdade é que as restantes homofobias se mantêm, algumas delas até hoje, enraizadas na mentalidade da população portuguesa e dos próprios homossexuais.

Para estas mulheres e para estes homens o 25 de Abril de 1974 é o marco temporal que faz despoletar uma maior abertura para com as pessoas LGBT. Sair de uma situação de opressão extrema, por parte do Estado e da sociedade ajuda. A revolução, para estas pessoas, acaba por ser a pedra de toque que permite iniciar a sementeira, aqui e ali. Mas essas sementes não germinaram, não como as pessoas imaginavam. E é preciso esperar até à ao final dos anos 80, inícios de 90, para voltar “ao

cultivo”. Por um lado, a crise da epidemia da sida e, por outro, a adesão à CEE, permitiram voltar a semear. É a partir dos anos 90 que se colhe o que se semeou, e que o movimento LGBT em Portugal ganha realmente vida. Muitos direitos já foram conquistados, mas a verdade é que ainda há muito para mudar. Nas velhas, mas também nas novas mentalidades. Um passinho de cada vez.

Aqui, procurei desconstruir um tempo pretérito, do qual pouco se sabe e pouco se fala em Portugal. Procurei dar voz a quem não conseguia expressar-se. E a quem ainda hoje não se expressa. Quando iniciei a investigação para este trabalho confiei que o terreno não ia ser complicado, por partilhar a homossexualidade com as pessoas. A verdade é que não podia estar mais enganada. Por várias razões. A primeira de todas é a dificuldade imensa de encontrar indivíduos homossexuais com idades mais avançadas. Algumas das pessoas que partilharam as suas memórias comigo continuam a viver “no armário”, continuam sem se assumir perante a família e os amigos. E as pessoas que se recusaram a falar, mesmo com a garantia de anonimato, vivem num armário ainda mais fundo. E que é preciso deitar abaixo. O medo de se assumirem continua presente.

Acreditei também que seria relativamente simples chegar às classes realmente subalternas. O que o terreno me mostrou é que, muitas dessas pessoas, à época, iniciaram uma relação heterossexual, por várias razões, i.e., a impossibilidade de experimentar a homossexualidade, vendo a heterossexualidade como único caminho possível, ou, apesar de saberem a sua orientação sexual, iniciam um casamento do qual já não têm coragem de se desfazer. Mas, no fundo, todos os homossexuais, e tirando quem realmente não era incomodado pelo regime, (a elite e alguns artistas), pertencem ao mundo subalterno. Eram subalternizados porque não podiam viver o amor da mesma forma que os heterossexuais viviam o seu.

Fiquei também surpreendida por ter conseguido, mais facilmente, chegar a mulheres do que a homens, visto que, para outros autores, foi o contrário que sucedeu. E penso que isso se deve ao facto dos contactos das mulheres e da sua relação umas com as outras, pelo menos aquelas com quem falei, serem mais duradoras do que as relações entre homens homossexuais e manterem uma rede de amizades maior que vem desde os tempos do Estado Novo. De certa forma, as mulheres mostravam-se bastante disponíveis para estar comigo e várias chegaram a afirmar que não havia problema de que o seu nome fosse publicado.

Apesar de todas as limitações, e complicações, que advieram do terreno, penso que o objetivo principal desta dissertação, o de compreender os quotidianos destas pessoas e de como viviam a sua homossexualidade clandestinamente, foi cumprido. No entanto, uma pesquisa de maior duração permitiria alongar o terreno físico da investigação. A impossibilidade de encontrar mais interlocutores que me dessem perspetivas acerca de como era em meios mais pequenos, fora de Lisboa, deixa várias questões, que podem ser pensadas para investigações futuras, como por exemplo, se os espaços utilizados noutras zonas mais rurais eram idênticos aos utilizados em Lisboa e arredores e se há diferenças assinaláveis entre o norte e o sul do país. Além disso, a análise da homossexualidade nas antigas colónias, que não teve espaço neste trabalho, é merecedor de estudo, sendo uma linha de investigação em aberto. Ao longo do trabalho é também perceptível a existência de algumas similitudes com o que se passou com os homossexuais na Espanha franquista, podendo ser interessante um estudo comparativo acerca da homossexualidade nas duas ditaduras.

Iniciei esta dissertação afirmando que queria deixar um testemunho útil, que estas memórias deviam ser resgatadas para memória futura, tanto académica como socialmente. Alio, assim, o meu contributo aos restantes que já existiam anteriormente e que permitem uma visão global acerca da homossexualidade na Ditadura salazarista. Para que jovens homossexuais e lésbicas, como eu, tivessem a oportunidade de ler as palavras daqueles que viveram num período opressivo, que nós já não vivemos. Que, apesar de não querermos ficar “agarrados” à história, porque há futuro, é preciso conhecer o que está para trás para caminhar para a frente. É preciso lembrar, para não se repetir. Como refere Ana Luísa Amaral (2013), “Vergonha: destruir e conquistar sobre terreno alheio. Vergonha é o silêncio, a sério de vazio. A quem pertence o mundo? Vergonha é não te amar. Vergonha era fingir que não pertenço.” (Amaral, 2013: 77).

Bibliografia e Fontes

Fontes Orais

Entrevista com “Joaquim”, 19 de dezembro de 2017 (duração: 1h:16min)

Entrevista com “Joaquim”, 11 de janeiro de 2018 (duração: 1h:54min)

Entrevista com “Luísa”, 28 de dezembro de 2017 (duração: 1h:36min)

Entrevista com “Luísa”, 9 de janeiro de 2018 (duração: 40min)

Entrevista com “Maria”, 25 de janeiro de 2018 (duração: 56min)

Entrevista com “Maria”, 7 de fevereiro de 2018 (duração: 1h:17min)

Entrevista com “Paula”, 31 de janeiro de 2018 (duração: 1h:20min)

Entrevista com “Paula”, 15 de fevereiro de 2018 (duração: 1h:03min)

Entrevista com “Clara”, 19 de fevereiro de 2018 (duração: 2h:20min)

Entrevista com “Alice”, 21 de fevereiro de 2018 (duração: 1h:31min)

Entrevista com “Carlos”, 1 de março de 2018 (duração: 1h:51min)

Entrevista com “Luís”, 5 de março de 2018 (duração: 2h:11min)

Entrevista com “Pedro”, 6 de março de 2018 (duração: 1h:52min)

Entrevista com “José”, 14 de março de 2018 (duração: 1h:47min)

Webgrafia

Infopédia – Dicionários Porto Editora. (2018), “bas-fond, basfond”, [online] URL: <https://www.infopedia.pt/dicionarios/frances-portugues/bas-fond> (acedido a 1 de Maio de 2018).

Panteras Rosa. (2018), “Panteras Rosa – Sobre” [online] URL: https://www.facebook.com/pg/Panteras-Rosa-167629923258311/about/?ref=page_internal (acedido a 14 de Junho de 2018).

Bibliografia

Abelove, Henry; Barale, Michele & Halperin, David. (orgs.) (1993), “Introduction” in Abelove, Henry; Barale, Michele & Halperin, David. (orgs.) (1993), *The Lesbian and Gay Studies Reader*, Routledge, pp. xv-xviii.

Almeida, São José. (2009), “Amor numa cadeia da PIDE”, Público [online], URL: <https://www.publico.pt/2009/07/17/sociedade/noticia/amor-numa-cadeia-da-pide-1392260> (acedido a 25/4/2018).

Almeida, São José. (2010), *Homossexuais no Estado Novo*, Sextante Editora.

Almeida, Sónia Vespeira de & Ferreira, Sónia. (2015), “Dictatorships and Revolutions in Portugal and Chile: Ethnography, Memory and Invisibilites”, *History and Anthropology*, pp. 1-22, DOI: <http://dx.doi.org/10.1080/02757206.2015.1066371>.

Almeida, Sónia Vespeira de. (2007), “Campanhas de Dinamização Cultural e Acção Cívica do MFA: uma etnografia retrospectiva”, *Arquivos da Memória*, Lisboa, Centro de Estudos de Etnologia Portuguesa, Nova Série, nº 2, pp. 47-65.

Almeida, Sónia Vespeira. (2015), “Capturar o passado. Etnografar a revolução portuguesa de 1974” in Godinho, Paula; Fonseca, Inês & Baía, João. (eds.) (2015), *Resistência e/y memória, perspectivas Ibero-Americanas*, Lisboa, IHC-FCSH/UNL, pp. 279-291 [documento eletrónico].

Amaral, Ana Luísa & Moita, Gabriela. (2004), “Como se faz (e se desfaz) o armário: Algumas representações da homossexualidade no Portugal de hoje” in Cascais, António Fernando. (org.) (2004), *Indisciplinar a Teoria – Estudos Gays, Lésbicos e Queer*, Fenda Edições, pp. 99-115.

Amaral, Ana Luísa. (2013), *Ara*, Lisboa, Sextante Editora.

Anderson, Benedict. (2005 [1983]), *Comunidades Imaginadas. Reflexões sobre a Origem e a Expansão do Nacionalismo*, Lisboa, Edições 70.

Atkinson, Robert. (2002), “The life story interview” in Gubrium, Jaber & Holstein, James (org). (2002), *Handbook of interview research. Context & Method*, London, Sage Publications, pp. 121–140.

- Bastos, Susana Pereira. (1997), *O Estado Novo e os seus Vadios*, Lisboa, Publicações Dom Quixote.
- Benedict, Ruth. (1934), “Sex in primitive society”, *Journal of Orthopsychiatry*, Vol. 9, pp. 570-574.
- Bernard, Russel. (2010 [1995]), “Interviewing: unstructured and semistructured” in Bernard, Russel. (2010 [1995]), *Research Methods in Anthropology*, Walnut Creek. CA: Alta Mira, pp. 210-250.
- Bertaux, Daniel & Kohli, Martin. (1984), “The Life Story Approach: A Continental View”, *Annual Review of Sociology*, Vol. 10, pp. 215-237, URL: <http://www.jstor.org/stable/2083174>.
- Bertaux, Daniel & Thompson, Paul. (1993), “Introduction” in Bertaux, Daniel & Thompson, Paul. (1993), *International Yearbook of Oral History and Life Stories*, Vol 2, Oxford, Oxford University Press, pp. 1-31.
- Beuche, William. (2003), *Homosexuality in Germany: 1869-1945*, Bacharelato, Kalamazoo College.
- Blackwood, Evelyn. (1986), “Breaking the Mirror”, *Journal of Homosexuality*, Vol 11, Nº 3-4, pp. 1-18.
- Bourdieu, Pierre. (2002 [1998]), *A dominação masculina*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.
- Bourdieu, Pierre. (2006 [1979]), *A Distinção – crítica social do julgamento*, Editora Zouk.
- Braga, Paulo Drumond. (2011), *Filhas de Safo – Uma História da Homossexualidade Feminina em Portugal (séculos XIII-XX)*, Texto Editores, Lda.
- Brandão, Ana Maria. (2008), “Breve contributo para uma história da luta pelos direitos de gays e lésbicas na sociedade portuguesa”, *Semana Pedagógica União de Mulheres Alternativa e Resposta (U.M.A.R.)/Associação Académica da Universidade do Minho (A.A.U.M.)*, pp. 1-22.

Brandão, Ana Maria. (2009a), “Democracia, cidadania e direitos lgbt em Portugal: Algumas questões em aberto”, *Comunicação no Seminário Para além do arco-íris: activismos lgbt e feminista nos 40 anos de Stonewall*, Coimbra, Instituto Português da Juventude, pp. 1-9.

Brandão, Ana Maria. (2009b), “Lesbianismo, Feminismo e Activismo Gay: Alianças Difíceis”, *LES Online*, Vol. 1, Nº 1, pp. 12-20.

Brandão, Ana Maria. (2010), “Da sodomita à lésbica: o género nas representações do homo-erotismo feminino”, *Análise Social*, Vol. XLV, pp. 307-327.

Bullough, Vern. (1976), “Homosexuality and the Medical Model”, *Journal of Homosexuality*, Vol. 1, Nº 1, pp. 99-110, DOI: 10.1300/J082v01n01_08.

Burgess, Robert. (1997), “As entrevistas como conversas” in Burgess, Robert. (1997), *A Pesquisa de Terreno*, Lisboa, Celta pp., 111-133.

Burgess, Robert. (2001 [1997]), *A Pesquisa de Terreno, Uma Introdução*, Oeiras, Celta Editora.

Butler, Judith. (1990), *Gender Trouble – Feminism and the subversion of identity*, New York and London, Routledge.

Butler, Judith. (2004 [1997]), “Gender is Burning: Questions of Appropriation and Subversion” in McClintock, Anne; Mufti, Aamir & Shohat, Ella. (2004 [1997]), *Dangerous liaisons: gender, nation, and postcolonial perspectives*, University of Minnesota Press, pp. 381-395.

Butler, Judith. (2004), *Undoing gender*, New York and London, Routledge.

Cardina, Miguel. (2012). “História Oral – Caminhos, Problemas e Potencialidades” in Godinho, Paula (coord.) (2012) *Usos da Memória e Práticas do Património*, Lisboa, Ed. Colibri/IELT, pp. 27-43.

Cascais, António Fernando. (2004), “Um nome que seja seu: Dos estudos gays e lésbicos à teoria *queer*” in Cascais, António Fernando. (org.) (2004), *Indisciplinar a Teoria – Estudos Gays, Lésbicos e Queer*, Fenda Edições, pp. 21-90.

Cascais, António Fernando. (2006), “Diferentes como só nós. O associativismo GLBT português em três andamentos”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, pp. 109-126.

Cascais, António Fernando. (2016), “A homossexualidade nas malhas da lei no Portugal dos séculos XIX e XX”, *International Journal of Iberian Studies*, Vol. 29, Nº 2, pp. 95-112.

Cascais, António Fernando. (org.) (2004), *Indisciplinar a Teoria – Estudos Gays, Lésbicos e Queer*, Fenda Edições.

Cass, Vivienne. (1979), “Homosexual Identity Formation: A theoretical model”, *Journal of Homosexuality*, Vol. 4, Nº 3, pp. 219-235.

Castells, Manuel. (2009 [1996]), “The End of Patriarchalism: Social Movements, Family, and Sexuality in the Information Age” in Castells, Manuel. (2009), *The Power of Identity, The Information Age: Economy, Society, and Culture Volume II*, Wiley-Blackwell, Oxford, UK, pp. 192-302.

Chakrabarty, Dipesh. (1998), “minority histories, subaltern pasts”, *Postcolonial Studies*, Vol. 1. No 1, pp. 15-29.

Chauncey, George, Duberman, Martin & Vicinus, Martha. (1989), “Introduction” in Duberman, Martin; Vicinus, Martha & Chauncey. (1989), *Hidden from History: Reclaiming the Gay & Lesbian Past*, NAL Books, pp. 1-13.

Coffey, Julia. (2013), “Bodies, body work and gender: Exploring a Deleuzian approach”, *Journal of Gender Studies*, Vol. 22, Nº1, pp. 3-16, DOI: 10.1080/09589236.2012.714076.

Confino, Alon. (1997), “Collective Memory and Cultural History: Problems of Method”, *The American Historical Review*, Vol. 102, No 5, pp. 1386-1403, URL: http://www.jstor.org/stable/2171069?seq=1&cid=pdf#reference#references_tab_content

Connell, Raewyn. (1987), *Gender and Power: Society, the Person, and Sexual Politics*, Stanford, Stanford University Press.

Correia, Ana. (2016), *Corpo de Delito: A Repressão Policial à Homossexualidade na Primeira Década do Estado Novo – Arquivos da Polícia de Investigação Criminal de Lisboa*, Dissertação de Mestrado, ISCTE-IUL.

Correia, Ana. (2017), “O Estado Novo e a repressão da homossexualidade, 1933-1943”, *Ler História*, 70, pp. 161-181.

Cortes Gerais. (1855), *Código Penal*, Lisboa, Imprensa Nacional.

D’Emilio, John. (1983), “Capitalism and Gay Identity” in Snitow, Ann; Stansell, Christine & Thompson, Sharon. (orgs) (1984), *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*, New York, Monthly Review Press, pp.100-113.

d’Oliveira Nunes, Luís. (1968), “Está há 30 anos no manicómio o bailarino português que julgava ser Nijinsky”, *Diário de Lisboa*, pp. 33-34.

Durão, Susana & Cardoso, Teresa. (1996), “Os métodos biográficos: Uma aproximação aos fundamentos da história de vida”, *Arquivos da Memória*, Nº 1, pp. 95-123.

Eliason, Michele. (1996), “Identity Formation for Lesbian, Bisexual, and Gay Persons: Beyond a “Minoritizing” View”, *Journal of Homosexuality*, Vol. 30, nº 3, p. 31-58.

Elman, Amy. (1996), “Triangles and Tribulations”, *Journal of Homosexuality*, Vol. 30, Nº3, pp. 1-11.

Engels, Friedrich. (1976 [1884]), *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*, Lisboa, Presença.

Engelstein, Laura. (1995), “Soviet Policy Toward Male Homosexuality”, *Journal of Homosexuality*, Vol. 29, Nº 2-3, pp. 155-178.

Evans-Pritchard, Edward. (1970), “Sexual Inversion among the Azande”, *American Anthropology*, Nova Série, Vol. 72, Nº 6, pp. 1428-1434.

Fassinger, Ruth. (1991), “The Hidden Minority: Issues and Challenges in Working With Lesbian Women and Gay Men”, *The Counseling Psychologist*, Vol. 19, Nº 2, pp. 157-176.

Federici, Silvia. (2010 [2004]), *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo e acumulación primitiva*, Traficantes de Sueños.

Ferreira, Sónia & Almeida, Sónia Vespeira de. (2017), “Retrospective ethnography on 20th-century Portugal: fieldwork encounters and its complicities”, *Social Anthropology*, pp. 206-220, DOI: 10.1111/1469-8676.12416.

Ferreira, Sónia. (2010), *A Fábrica e a Rua – resistência operária em Almada*, Castro Verde, 100Luz.

Fitzgerald, Thomas. (1977), “A Critique of Anthropological Research on Homosexuality”, *Journal of Homosexuality*, Vol. 2, N°4, pp. 385-397.

Foucault, Michel. (1998 [1984]), *História da Sexualidade II, O uso dos Prazeres*, Rio de Janeiro, Edições Graal.

Foucault, Michel. (1999 [1975]), *Vigiar e Punir – O nascimento da prisão*, Petrópolis, Editora Vozes.

Foucault, Michel. (1999 [1976]), *História da Sexualidade I, A vontade de saber*, Rio de Janeiro, Edições Graal.

Fox, Richard & Starn, Orin. (1997), “Introduction” in Fox, Richard & Starn, Orin (org.) (1997), *Between Resistance and Revolution – Cultural Politics and Social Protest*, New Brunswick/New Jersey/London, Rutgers University Press, pp. 1-16.

Freire, Ana Isabel. (2016), *A intimidade afetiva e sexual na imprensa em Portugal (1968-1978)*, Dissertação de Doutoramento, ICS-UL.

Gameiro, Octávio (1998), *Do acto à identidade: orientação sexual e estruturação social*, Dissertação de Mestrado, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Lisboa.

Giddens, Anthony. (1993), *A Transformação da Intimidade. Sexualidade, Amor e Erotismo nas Sociedades Modernas*, São Paulo, Editora da Universidade Estadual Paulista.

Gilbert, Arthur. (2008), “Conceptions of Homosexuality and Sodomy in Western History”, *Journal of Homosexuality*, Vol. 6, N°1-2, pp. 57-68.

Godinho, Paula. (1998), *Memórias da Resistência Rural no Sul. Couço (1958-1962)*, Dissertação de Doutoramento, FCSH-UNL [policopiado].

Godinho, Paula. (2001), *Memórias da Resistência Rural no Sul. Couço (1958-1962)*, Oeiras, Celta.

Godinho, Paula. (2011), “História de um testemunho, com Caxias em fundo” in Rodrigues, Aurora. (2011), *Gente Comum – Uma história na PIDE*, Castro Verde, 100 Luz: 11-43.

Godinho, Paula. (2013), “Anti-sepulcro – Desprivatização de memórias, memória pública e contra-hegemonias” in Pereira, Dionísio. (2013), *Emigrantes, exilados e Perseguidos – A comunidade portuguesa na Galiza (1890-1940)*, Associação Galega da Língua, Através editora, pp. 203-212.

Godinho, Paula. (2015), “Tempo, memória e resistência” in Godinho, Paula; Fonseca, Inês & Baía, João. (2015), *Resistência e/y Memória – Perspectivas Ibero-Americanas*, Lisboa: IHC-FCSH-UNL, pp. 5-15 [documento eletrónico].

Godinho, Paula. (2016), “Futuros passados, futuro ausente, ou um terraço para outra coisa ainda? Um ensaio sobre usos da memória, teoria e métodos” in Lisboa, Manuel. (coord.) (2016), *Metodologias de investigação sociológica*, Famalicão, Húms, pp. 131-162.

Godinho, Paula. (2017), *O Futuro é Para Sempre. Experiência, Expectativa e Práticas Possíveis*, Letra Livre, Através Editora.

Godinho, Paula. (coord.) (2012), “Uso da memória e práticas do património. Alguns trilhos e muitas perplexidades” in Godinho, Paula. (coord.) (2012), *Usos da memória e práticas do património*, Edições Colibri/Instituto de Estudos de Literatura Tradicional, pp. 13-23.

Goffman, Erving. (2002 [1975]), *A Representação do Eu na Vida Cotidiana*, Editora Vozes, Petrópolis.

Goffman, Erving. (2004 [1991]), *Estigma – Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada*, LTC.

Governo da República. (1912), “Lei, de 30 de Julho”, *Diário do Govêrno*, Nº 177, pp. 2714-2715, URL: <https://dre.tretas.org/dre/2395476/lei-de-30-de-julho> (acedido a 3 de Maio de 2018).

Governo da República. (1936), “Decreto-lei nº 26643”, *Diário do Governo*, I Série, Nº 124, pp. 581-625, URL: <https://dre.pt/application/file/361438> (acedido a 4 de Maio de 2018).

Governo da República. (1944), “Lei n.º 2000”, *Diário do Governo*, I Série, Nº 103, pp.439-441, URL: <https://dre.pt/application/file/548956> (acedido a 4 de Maio de 2018).

Governo da República. (1945), “Decreto-lei n.º 35042”, *Diário do Governo*, I Série, Nº 233, pp. 839-850, URL: <https://dre.pt/application/file/464936> (acedido a 4 de Maio de 2018).

Governo da República. (1953), “Decreto-lei nº 39497”, *Diário do Governo*, I Série, Nº 290, pp. 1650-1657, URL: <https://dre.pt/application/file/650253> (acedido a 4 de Maio de 2018).

Governo da República. (1954a), “Decreto-lei nº 39550”, *Diário do Governo*, I Série, Nº 42, pp. 135-160, URL: <https://dre.pt/application/file/217458> (acedido a 4 de Maio de 2018).

Governo da República. (1954b), “Decreto-lei nº 39688”, *Diário do Governo*, I Série, Nº 122, pp. 646-653, URL: <https://dre.pt/application/file/634008> (acedido a 4 de Maio de 2018).

Governo da República. (1956), “Decreto-lei nº 40550”, *Diário do Governo*, I Série, Nº 52, pp. 321-324, URL: <https://dre.pt/application/file/306312> (acedido a 4 de Maio de 2018).

Gramsci, António. (1999 [1948]), *Selections From The Prison Notebooks*, London, The Electric Book Company, Ltd.

Greenberg, David. (1988), *The Construction of Homosexuality*. Chicago: Univ. Chicago Press.

Guimarães, Elina. (1986), “A mulher portuguesa na legislação civil”, *Análise Social*, Vol. XXII, Nº 92-93, pp. 557-577.

Guinote, Paulo. (1997), *Quotidianos femininos: 1900-1933*, Edição do Conselho Consultivo das Organizações Não Governamentais da CIDM, Lisboa.

Haeberle, Erwin. (1989), “Swastika, Pink Triangle, and Yellow Star: The Destruction of Sexology and the Persecution of Homosexuals in Nazi Germany” in Duberman, Martin; Vicinus, Martha & Chauncey, George. (1989), *Hidden from History: Reclaiming the Gay & Lesbian Past*, NAL Books, pp. 365-379.

Halbwachs, Maurice. (1990 [1950]), *A memória coletiva*, Edições Vértice.

Healey, Dan. (2002), “Homosexual Existence and Existing Socialism – New Light on the Repression of Male Homosexuality in Stalin’s Russia”, *GLQ*, Vol. 8, Nº 3, pp. 349-378.

Hobsbawm, Eric & Ranger, Terence. (1984 [1983]), *A Invenção das Tradições*, Rio de Janeiro, Paz e Terra.

Hobsbawm, Eric. (1984 [1983]), “Introdução: A invenção das tradições” in Hobsbawm, Eric & Ranger, Terence. (1984 [1983]), *A Invenção das Tradições*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, pp. 9-23.

Hocquenghem, Guy. (1977), *Homossexualidade, opressão e liberdade sexual*, Porto, Publicações Escorpião.

Huard, Geoffroy. (2012), “El ojo del poder en los meaderos. Las prácticas homosexuales en los urinários públicos de Paris, 1945-1975”, *Ayer* 87, Vol. 3, pp. 89-109.

Juliano, Dolores & Osborne, Raquel. (2008), “Prólogo: Las estrategias de la negación. Desentenderse de las entendidas in Platero, Raquel (coord.) (2008), *Lesbianas. Discursos y representaciones*, Editorial Melusina, pp. 7-16.

Lautmann, Rüdiger. (1981), “The Pink Triangle”, *Journal of Homosexuality*, Vol. 6, Nº 1-2, pp. 1411-1160.

Lautmann, Rüdiger. (1990), “Categorization in Concentration Camps: as a Collective Fate”, *Journal of Homosexuality*, Vol. 19, Nº 1, pp. 67-88.

Le Goff, Jacques. (1990 [1988]), *História e Memória*, Brasil, Editora da Unicamp.

Lima, Andréa Moreira. (2014), “Um recorte histórico sobre a política de direitos LGBT no Brasil e em Portugal”, *Revista Científica Vozes dos Vales*, Nº 6, III, pp. 1-18.

Malinowski, Bronislaw. (2002 [1922]), “Introdução: objecto, método e alcance desta investigação” in Malinowski, Bronislaw. (2002 [1922]), *The Argonauts of the Western Pacific*, London, Routledge, pp.17-38.

Mendéz, Raquel. (2009), “Hablando del “cuerpo del delito”: la represión franquista y la masculinidad femenina”, *Jornadas Feministas de Granada*, Mesa Redonda, Cuerpos, sexualidades y políticas feministas, pp. 1-8.

Menezes, Isabel & Costa, Maria Emília. (1992), “Amor entre Iguais: A Psicoterapia da Diferença”, *Cadernos de Consulta Psicológica*, Nº 8, pp. 79-84.

Moita, Gabriela. (2001), *Discursos Sobre a Homossexualidade no Contexto Clínico – A Homossexualidade de Dois Lados do Espelho*, Dissertação de Doutoramento, Instituto de Ciências Biomédicas de Abel Salazar, Universidade do Porto.

Molina Artaloytia, Francisco. (2015), *Estigma, Diagnosis y axiológico de los discursos biomédicos sobre la homosexualidad en los autoritarismos ibéricos del siglo XX*, Dissertação de Doutoramento, Faculdade de Filosofia - Universidade Nacional de Educación a Distancia.

Moniz, Egas. (1924 [1906]), *A vida sexual*, Casa Ventura Abrantes.

Nora, Pierre. (1993), “Entre Memória e História – a problemática dos lugares”, *Proj. História*, São Paulo, pp. 7-28.

O’Neill, Brian. (2009), “Histórias de vida em antropologia: estilos e visões, do etnográfico ao hipermoderno” in Lechner, Elsa (org.). (2009), *Histórias de Vida: Olhares Disciplinares*, Porto, Afrontamento, pp. 109-121.

Ollick, Jeffrey & Robbins, Joyce. (1998), “Social Memory Studies: From “Collective Memory” to the Historical Sociology of Mnemonic Practices”, *Annual Reviews Sociology*, 24, pp. 105-140.

Olmeda, Fernando. (2014 [2013]), *El látigo y la pluma*, Polifemo7 [livro digital].

Ortner, Sherry. (1974), "Is female to male as nature is to culture?" in Rosaldo, Michelle & Lamphere, Louise. (eds.) (1974), *Woman, Culture and Society*, Stanford, California University Press, pp. 67-87.

Osborne, Raquel. (2008), “Un espesso muro de silencio: de la relación entre una «identidad débil» y la invisibilización de las lesbianas en el espacio público”, *ASPARKÍA*, Nº 19, pp. 39-55.

Pena, Cristina. (2008), *A Revolução das Feministas Portuguesas 1972-1975 – Do “Processo das Três Marias” à Formação do MLM – Movimento de Libertação das Mulheres*, Dissertação de Mestrado em Estudos sobre as Mulheres, Universidade Aberta.

Peralta, Elsa. (2007), “Abordagens teóricas ao estudo da memória social: uma resenha crítica”, *Arquivos da Memória*, Nova série, Nº2, pp. 4-23.

Pérez, Javier Ugarte (2011), *Las circunstancias obligaban. Homoerotismo, identidade y resistência*, Madrid, Egales.

Plummer, Ken. (1992), *Modern Homosexualities – Fragments of lesbian and gay experience*, London and New York, Routledge.

Pollak, Michael. (1989), “Memória, Esquecimento, Silêncio”, *Estudos Históricos*, Vol. 2, nº 3, p. 3-15.

Presidencia del Gobierno (1954), “Ley de 15 de Julio de 1954”, *Boletín Oficial del Estado*, Nº 198, pp. 4862 URL: <http://www.boe.es/datos/pdfs/BOE/1954/198/A04862-04862.pdf> (consultado a 14 de Maio de 2018).

Pryde, Dee. (2010), “Lésbicas portuguesas no século vinte: apontamentos para a História”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Vol. 89, pp. 127-139.

Rosa, Fernando. (2010), *A construção da visibilidade LGBT: Uma análise crítica do discurso jornalístico*, Dissertação de Mestrado, ISCTE-IUL.

Rosales, Marta. (2009), *Uma introdução, Cultura Material e Consumos*, Oeiras, Celta.

Rosas, Fernando. (1986), *O Estado Novo nos anos trinta: elementos para o estudo da natureza económica e social do salazarismo: 1928-1938*, Lisboa, Estampa.

Rosas, Fernando. (1990), *Portugal entre a paz e a guerra: estudo do impacto da II Guerra Mundial na economia e na sociedade portuguesas: 1939-1945*, Lisboa, Estampa.

Rosas, Fernando. (2001), “O salazarismo e o homem novo: ensaio sobre o Estado Novo e a questão do totalitarismo”, *Análise Social*, Vol. XXXV (157), pp. 1031-1054.

Rosas, Fernando. (2004), *Pensamento e Acção Política – Portugal Século XX (1890-1976)*, notícias editorial.

Rosas, Fernando. (2015 [2012]), *Salazar e o Poder – A arte de Saber Durar*, Lisboa, Edições Tinta-da-China.

Ross, Ellen. & Rapp, Rayna. (1981), “Sex and society: A research note from social history and anthropology”, *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 23, pp. 51-72.

Rubin, Gayle. (1993), “Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality” in Abelove, Henry; Barale, Michele & Halperin, David. (orgs.) (1993), *The Lesbian and Gay Studies Reader*, Routledge, pp. 3-44.

Santos, Albano. (1903), *Perversão Sexual – These Inaugural Apresentada à Escola Medico-Cirurgica do Porto*, Porto, Typographia Minerva.

Santos, Ana Cristina & Fontes, Fernando. (2001), “O Estado português e os desafios da (homo)sexualidade”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Nº 59, pp. 173-194.

Santos, Ana Cristina. (2002), “Sexualidades politizadas: ativismo nas áreas da AIDS e da orientação sexual em Portugal”, *Cadernos de Saúde Pública*, Vol. 18, Nº 3, pp. 595-564.

Santos, Ana Cristina. (2004a), “Direitos humanos e minorias sexuais em Portugal: O jurídico ao serviço de um novo movimento social” in Cascais, António Fernando. (2004), *Indisciplinar a teoria. Estudos gays, lésbicos e queer*, Fenda Edições, pp. 143-182.

Santos, Ana Cristina. (2004b), “Nem menos, nem mais, direitos iguais”: a juridificação do movimento LGBT português”, *VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais*, Coimbra, pp. 1-15.

Santos, Ana Cristina. (2005), *A Lei do Desejo – Direitos Humanos e Minorias Sexuais em Portugal*, Edições Afrontamento.

Santos, Ana Cristina. (2009), “De objeto a sujeito? Olhares mediáticos sobre o ativismo LGBT português”, *Media & Jornalismo*, pp. 69-82.

Santos, Ana Cristina. (2009), “De objeto a sujeito? Olhares mediáticos sobre o ativismo LGBT português”, *Media & Jornalismo*, pp. 69-82.

Santos, Ana Cristina. (2016), “‘In the old days, there were no gays’ – democracy, social change and media representation of sexual diversity”, *International Journal of Iberian Studies*, Vol. 29, Nº 2, pp. 157-172.

Sarlo, Beatriz. (2012 [2005]), “La Critica Testimunal” in Sarlo, Beatriz. (2012 [2005]), *Tiempo Pasado – cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, pp. 59-94.

Sarró, Ramon & Lima, Antónia Pedroso de. (2006), “Introdução. Já dizia Malinowski: sobre as condições da possibilidade da produção etnográfica” in Sarró, Ramon & Lima, Antónia Pedroso de. (eds.) (2006), *Terrenos Metropolitanos. Ensaio sobre produção etnográfica*, Lisboa, Imprensa das Ciências Sociais, pp. 17-34.

Scott, James C. (1985), *Weapons of the Weak – Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven and London, Yale University.

Scott, James C. (1990), *Domination and the Arts of Resistance – Hidden Transcripts*, New Haven and London, Yale University.

Scott, James. (1986), “Everyday forms of peasant resistance”, *Journal of Peasant Studies*, Vol. 13, Nº2, Janeiro, pp. 5-35.

Scott, Joan. (2008), “Género: Uma Categoria Útil de Análise Histórica” in Crespo, Ana; Monteiro-Ferreira, Ana; Couto, Anabela; Cruz, Isabel & Joaquim, Teresa. (2008), *Variações Sobre Sexo e Género*, Livros Horizonte, pp. 49-77.

Silva, Adelino. (1895), *A Inversão Sexual – Dissertação inaugural apresentada á Escola Medico-Cirurgica do Porto*, Porto, Typographia Gutenberg.

Sonenschein, David. (1966), “Homosexuality as a Subject of Anthropological Inquiry”, *Anthropological Quarterly*, Vol. 39, Nº 2, pp. 73-82.

Spurlin, William. (2008), *Lost Intimacies – Rethinking Homosexuality Under National Socialism*, Peter Lang Publishing Inc.

Tamagne, Florence. (2006), *A History of Homosexuality in Europe, Berlin, London, Paris, 1919-1939, volumes I & II*, Nova Iorque.

Thompson, Paul. (1993), “Historias de vida y análisis del cambio social” in Aceves, Jorge (eds.), (1993), *Historia oral. Partte II: Los conceptos, los métodos*, Instituto mora-UAM, Mexico, pp. 117-135.

Thompson, Paul. (2000 [1978]), *The Voice of the Past – Oral History*, Oxford University Press.

Thompson, Paul. (2002), “História Oral e contemporaneidade”, *História Oral*, Nº 5, pp. 9-28.

Traverso, Enzo. (2012 [2205]), *O passado, modo de usar*, Lisboa, Unipop.

Vale de Almeida, Miguel. (2000 [1995]), *Senhores de Si. Uma Interpretação Antropológica da Masculinidade*, Fim de Século.

Vale de Almeida, Miguel. (2003), “Antropologia e Sexualidade. Consensos e Conflitos Teóricos em Perspectiva Histórica” in Fonseca, Lígia & Vaz, Júlio Machado (org.). (2003), *A Sexologia, Perspectiva Multidisciplinar*, Quarteto, Vol. II, pp. 53-72.

Vale de Almeida, Miguel. (2004), “Cidadania Sexual. Direitos Humanos, Homofobia e Orientação Sexual”, *A Comuna*, 5, pp. 50-55.

Vale de Almeida, Miguel. (2007), “Do armário”, *Finisterra*, 58/59/60, pp. 291-297.

Vale de Almeida, Miguel. (2009), *A Chave do Armário. Homossexualidade, casamento, família*, Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.

Vale de Almeida, Miguel. (2010), “O contexto LGBT em Portugal” in Nogueira, Conceição & Oliveira, João. (2010), *Estudo sobre a discriminação em função da orientação sexual e de género*, Comissão para a cidadania e igualdade de género, Lisboa, pp. 45-90.

Vale de Almeida, Miguel. (2017), “História de uma questão. O movimento LGBT em Portugal” in Monteiro, Bruno & Domingos, Nuno. (2017), *Portugal em Falta – Atlas improvável*, Santillana, pp.. 140-143.

Vázquez, Francisco (eds.) (2012), *Dossier Homosexualidades*, *Ayer* N° 87, Madrid, Asociación de Historia Contemporanea e Marcial Pons, Ediciones de Historia, S.A.

Vieira, Paulo. (2011), “Mobilidades, Migrações e Orientações Sexuais. Percursos em torno das fronteiras reais e imaginárias”, *ex aequo*, N° 24, pp. 45-59.

Weeks, Jeffrey (2000a), *Making sexual history*, Cambridge, Polity Press.

Weeks, Jeffrey. (2000b), “The Challenge of Lesbian and Gay Studies” in Sandfort, Theo; Schuyf Judith; Duyvendak, Jan Willem & Weeks, Jeffrey. (2000), *Lesbian and Gay Studies. An Introductory, Interdisciplinary Approach*, London, Thousand Oaks, New Delhi, Sage Publications, pp.1-13.

Weston, Kate. (1993a), “Lesbian/Gay Studies in the House of Anthropology”, *Annual Review of Anthropology*, Vol. 22, pp. 339-367.

Weston, Kath. (1993b), “Do clothes make the woman?: gender, performance theory, and lesbian eroticism”, *Genders* 17, University of Texas Press, pp. 1-21.

Anexo I - Tabela de Interlocutores

Pseudónimo	Idade	Naturalidade	Ocupação profissional durante o Estado Novo	Presente ocupação
“Luísa”	71 anos	Moçambique	Fotógrafa e operária (em Portugal)	Reformada
“Joaquim”	73 anos	Lisboa	Prestador de serviços	Reformado
“Clara”	70 anos	Lisboa	Museóloga	Reformada
“Pedro”	72 anos	Cidade Centro-Norte	Não trabalhava	Reformado
“Alice”	71 anos	Lisboa	Prestadora de serviços	Reformada
“Carlos”	64 anos	Cidade Centro-Sul	Não trabalhava	Prestador de serviços
“Maria”	71 anos	Aldeia Centro-Sul	Prestadora de serviços	Reformada
“José”	71 anos	Lisboa	Prestador de serviços	Reformado
“Paula”	70 anos	Vila Centro-Sul	Fotógrafa	Reformada
“Luís”	63 anos	Vila Centro-Sul	Não trabalhava	Prestador de serviços

Anexo II - Transcrição do Manifesto Liberdade para as Minorias Sexuais – *Diário de Lisboa*, 13 de Maio de 1974

“ À semelhança do que acontece em vários países também em Portugal as minorias sexuais reivindicam a liberdade de se assumirem como tal. Do M.A.H.R. (Movimento de Acção Homossexual Revolucionária) recebemos o primeiro manifesto:

- Na festa do 1º de Maio, no Porto, apareceu o primeiro cartaz a reivindicar – Liberdade para os homossexuais -. Isto significa que os movimentos de libertação homossexual se encontravam reprimidos pelo meio século de fascismo e se identificavam com o movimento socio-político das Forças Armadas.

A situação de guerra que o País atravessou e atravessa provocou um progressivo acréscimo na homossexualidade (masculina e feminina): nas Forças Armadas, nas camadas proletárias, desempregas, nas comunidades sujeitas a forte repressão sexual (colégios, liceus, seminários, cadeias, etc), desenvolveu-se a prática homossexual tornando o facto estatística e socialmente irreversível.

Se a decadência burguesa origina a decomposição da moral sexual, a oposição de classes impõe o homossexual, como uma força antagónica e ordem estabelecida (social e sexual).

Paralelamente ao movimento político anti-repressivo viva o movimento sexual anti-repressivo.

A homossexualidade dissocia-se da instituição familiar (que Marx considerava a base institucional do capitalismo e liberta na sua prática o desejo sexual reprimido).

Nos regimes fascistas os homossexuais são vítimas de chantagem, de perseguições sociais, obrigada a esconderem-se e a isolarem-se da convivência comunitária.

O problema da homossexualidade é muito mais grave do que aparenta àqueles que estão integrados na moral sexual burguesa. A homossexualidade é a força mais destrutiva dessa moral.

Vítimas da mais autoritária repressão jurídica e social, os homossexuais portugueses têm tudo a reivindicar, desde a integridade de cidadãos, à possibilidade de se incluírem em qualquer movimento político revolucionário.

Pedimos às Autoridades e ao Povo Português

1. Abolição imediata do art. 71, nº 4, do Código Penal, que reputa ambigualmente, os de passíveis de medidas de segurança às práticas homossexuais.
2. Possibilidade jurídica de contestar os actos de chantagem, extorsão e perseguição de que os homossexuais são alvo.
3. Livre prática homossexual, desde que esta não seja provocada por acto de violência física.
4. Livre reunião de núcleos homossexuais.
5. Exigência de uma participação nos órgãos informativos, com fins de esclarecimento sobre liberdade homossexual masculina e feminina.

6. Imposição de uma educação sexual que não descrimine as práticas homossexuais, em todas as escolas.
7. Livre compreensão da problemática inerente à homossexualidade que não separemos, de modo algum, da problemática sexual geral.

O M.A.H.R compõe-se já por mais de 1000 militantes no Porto e em Lisboa. Sabemos da saída, em destacadas editoras de uma série de livros fundamentais para a compreensão e reivindicações da homossexualidade. Para breve três obras-primas da sexologia:

- Saint-Genet – obra suprema de Jean-Paul Sartre, na crítica literária e político-sexual de uma das figuras mais proeminentes de revolução sexual: Jean Genet.
- Désir homossexuais – De Guy Hocquenghem, esquizo-análise da homossexualidade, nas suas implicações político-filosóficas.
- Rapport contre la normalité – a mais importante antologia de textos reivindicativos de adolescentes, operários e intelectuais revolucionários.

Dado que este é o 1º manifesto do M.A.H.R, preferimos o anonimato, até um reconhecimento mínimo da nossa integridade física e social.
Viva a Homossexualidade, Viva a Revolução.”

Anexo III - Guião de Entrevista semiestruturada¹⁷³

Informação geral

Nome:

Data e local de nascimento:

Presente ocupação:

Ocupações anteriores:

Estado civil:

Infância:

Pode falar-me um pouco acerca dos seus pais?

1. O que faziam?
2. Onde viveram?
3. Era-lhes chegado? Como é que eles eram?
4. Eram religiosos? (**se sim**: frequentava a igreja? Era importante?)
5. Tem irmãos? Quantos?
6. A sua mãe trabalhou depois de nascer?

Como era a sua vida enquanto criança?

O que gostava de fazer? Que atividades praticava nos tempos livres?

Onde vivia? Como era lá viver? E a relação com os vizinhos?

Existiam pessoas mais pobres/mais ricas no local onde vivia?

Frequentou a escola? Até que ano?

Entendia o tipo de regime vigente em Portugal? Falava-se de política em sua casa, e nos meios que frequentava?

Os seus pais falavam de política? Lembra-se alguma coisa dessas conversas?

Como foi viver e crescer numa ditadura?

Descoberta da homossexualidade

Como começou a perceber que era homossexual? Fez-lhe confusão? Tinha que idade?

O que pensou que iria acontecer, quando se apercebeu da sua orientação sexual?

Como teve contacto com a homossexualidade?

Teve alguma pessoa que foi o modelo do que era ser homossexual?

Contou a alguém? (**se sim**: qual foi a reação?)

¹⁷³ Algumas questões foram adaptadas de Thompson, Paul. (2000 [1978]), *The Voice of the Past – Oral History*, Oxford University Press.

Sentia pressão social para agir enquanto homossexual, por parte da família, amigos? Então?

Qual era a sua profissão? Teve mais do que uma? Quais?

Os seus colegas de profissão sabiam que era homossexual? Como ocultava a sexualidade no local de trabalho?

Como ocupava os tempos livres, já após a descoberta e mais velho?

Com que idade saiu de casa? Foi para onde? Porque decidiu sair?

Pertencia a algum clube/associação? (permitido ou não pelo Estado) **se sim:** qual e porquê?

Homossexualidade no Estado Novo (na lei e na medicina)

Como era ser homossexual durante a ditadura? Como se sentia por ser homossexual? E a sociedade, como é (achava) que o via?

Identificava-se com outros homossexuais?

Conhecia muitos homossexuais?

Havia diferença no tratamento dado a pessoas homossexuais de classes mais altas? E mais baixas? Em qual dos tratamentos acredita que se enquadrava? Porquê?

E diferença entre homens e mulheres homossexuais? Havia uns menos reprimidos que outros?

Considerava-se como parte de um todo, de uma comunidade, mesmo existindo diferenças de tratamento devido à classe social de cada um?

Como era vista a homossexualidade por parte do regime? E a sociedade? A sua família tinha opiniões sobre o assunto?

Como escondia a sua sexualidade das outras pessoas de forma a não ser apanhado? Era muito difícil ocultar a sua vida?

Como se sentia por ter que esconder algo que era importante para si?

Tinha que manter secreta a sua sexualidade, mas os seus amigos mais próximos sabiam? Isso atenuou, de alguma forma, o seu receio de alguém o denunciar ou não se sentia protegido de todo?

Havia um sentimento de solidariedade entre homossexuais? Algum tipo de suporte e entreajuda ou cada um por si? Como era consigo?

Sabia o estatuto que era dado aos homossexuais? Essas leis eram muito divulgadas pelo Estado ou pouco se sabia acerca delas?

Uma das leis era de mendicidade e enquadrava a homossexualidade. Porque é que acha que os homossexuais eram equiparados a mendigos?

Como conseguia viver a sua vida, considerando que durante o Estado Novo a homossexualidade era considerada crime e doença?

A medicina via a homossexualidade como doença. Isso era muito visível no quotidiano? Em que medidas?

O seu médico sabia ou preferiu não contar, considerando o que a medicina afirmava sobre a homossexualidade?

Também achava que algo estava mal consigo?

Algum médico tentou “curá-lo”? O que aconteceu? Que métodos tentou utilizar? Como foi que se sentiu? Lembra-se de como chegou a tal situação? E de como saiu dela?

Sabia o que é que acontecia se alguém soubesse que era homossexual ou se fosse apanhado por alguém com uma pessoa do mesmo sexo?

Foi abordado por algum polícia? Ou conhece alguém que tenha sido? E havia alguma forma de escapar ao polícia, se fosse abordado por este?

Alguma vez foi preso/foi para uma colónia de trabalho/Mitra por ser homossexual? Como é que o descobriram? Quanto tempo esteve preso? O que aconteceu durante esse período? Como conseguiu sair?

RESISTIR, de que forma?

HOMEM

Onde conseguia conhecer outros homossexuais?

Havia espaços destinados a encontros? Onde se encontrava?

Frequentava esses locais regularmente?

Como eram os encontros?

Como era o ambiente destes locais de encontro?

Como se combinavam esses encontros?

Iam para outros locais depois? Mais privados?

Tinham dias marcados para aparecer/se encontrarem?

Alguma vez foi apanhado ou descoberto por alguém? Quem? O que aconteceu?

Alguma vez o denunciaram? Como aconteceu?

Tinha medo de ser perseguido? Porquê?

MULHER

Como era ir contra a regra estabelecida do que era o papel da mulher no Estado Novo?

Os urinóis eram local de encontro masculino. Quais eram os locais de encontro das mulheres?

Frequentava-os?

Como eram os encontros?
Como era o ambiente destes locais de encontro?
Como conhecia outras mulheres lésbicas?
Alguma vez foi apanhada ou descoberta por alguém? Quem? O que aconteceu?
Alguma vez a denunciaram? Como aconteceu?
Tinha medo de ser perseguido? Porquê?

PESSOAS DAS ALDEIAS

Como faziam para esconder a sexualidade?
Conhecia homossexuais na aldeia?
Tinha que sair da aldeia para conhecer outros seus pares?
Onde se podiam encontrar?
E como eram esses encontros?
Iam para outros locais depois? Mais privados?
Tinham dias marcados para aparecer/se encontrarem?
Alguma vez foi apanhado ou descoberto por alguém? Quem? O que aconteceu?
Alguma vez o denunciaram? Como aconteceu?
Tinha medo de ser perseguido? Porquê?
No trabalho, como é que conseguia esconder a sua sexualidade?
Na aldeia, as pessoas suspeitavam e faziam comentários ou, por outro lado, fingiam que não se passava nada?
Com a impossibilidade de anonimato, a migração para a cidade era uma hipótese?

Alguma vez foi forçado a entrar numa relação heterossexual para esconder a sua verdadeira sexualidade? Pode falar-me sobre isso? Em algum momento decidiu colocar fim a essa relação (**se sim**: como se sentiu após tê-lo feito?)

Qual o seu posicionamento face à falta de movimentos durante a ditadura? (Comentários face à questão da luta contra a discriminação; grau de consciência prática/discursiva sobre a questão).

Nunca pensou em tentar alterar toda a situação em que estavam? Organizar-se coletivamente? Ou isso era impossível? Demasiado arriscado?

Quando é que as coisas começaram a melhorar? A lei foi sempre cumprida até ao 25 de abril?

Depois do 25 de Abril

Lembra-se do dia 25 de Abril? É um dia que recorda com facilidade? Quer contar-me como soube?

O que pensou após a queda do regime?

Sabia que em 1974 surgiu um manifesto, pela liberdade dos homossexuais? Isso foi noticiado ou passou completamente ao lado? Acha que teve algum impacto? Porquê? **[àqueles que não souberem da existência do manifesto – mostrar a notícia e perguntar o que pensam dela/porque acham que não ajudou em nada/ou se ajudou em alguma coisa]**

Como foi a seguir ao 25 de Abril? E a sua vida?

As coisas começaram a melhorar ou permaneceu tudo na mesma? Então? Como foram os anos a seguir ao golpe de Estado?

A liberdade sexual permaneceu interdita?

O que é que mudou na sua vida, após o golpe?

Começaram a aparecer novos espaços de encontro? Quais? Frequentava-os? Como era o ambiente? Diferente do que era encontrado durante o Estado Novo?

E os velhos espaços? Continuaram a funcionar?

[homens] Continuava a ir-se aos urinóis ou deixou de ser um espaço de encontros sexuais?

A descriminalização da homossexualidade no Código Penal de 1982 foi muito falada/discutida? Quais foram os efeitos práticos dessa descriminalização? Sentiu-se no quotidiano?

Na altura em que estas (associações LGBT) começaram a surgir sentiu que alguma coisa ia mudar? O quê? Porquê?

Acha que as associações ajudaram a mudar mentalidades?

Alguma vez uniu esforços/juntou-se a alguma instituição? Porquê? Qual era o seu papel?

Porque é que acha que as associações começaram a surgir tão tarde (anos 90) e não após a queda da ditadura?

Quando é que acha que começou a poder viver livremente a sua sexualidade? E quando é que realmente o fez? Quando é que saiu totalmente do armário?

E hoje? As coisas melhoraram muito em relação aos tempos do Estado Novo ou acha que ainda há muito a fazer? **Se sim:** O quê?

Fazendo uma retrospectiva de tudo o que se passou, de tudo o que viveu, quais acha que foram os acontecimentos mais marcantes que levaram a que seja possível a existência de uma maior abertura para com as pessoas *gays* e *lésbicas*?